جدید سیاسی افکار
کا تجزیہ
قرآن حکیم کی روشنی میں

تحقیق وتالیف:

ڈاکٹر مستفیض احمد علوی

جدید سیاسی افکار
کا تجزیہ
قرآن حکیم کی روشنی میں

تحقیق وتالیف:
ڈاکٹر مستفیض احمد علوی

پورب اکادمی، اسلام آباد

طبع اوّل: مئی 2010ء

ناشر: پورب اکادمی، اسلام آباد

فون نمبر: 051 -2210 101 , 0301 - 559 58 61

ای میل: poorab_academy@yahoo.com

ویب سائٹ: www.poorab.com.pk

Jadeed Siasi Afkqar Ka Tajzia

by: Dr. Mustafeez Alvi

Published by: Poorab Academy, Islamabad, Pakistan

۲۹۷،۱

م س ت علوی، مستفیض احمد، ڈاکٹر

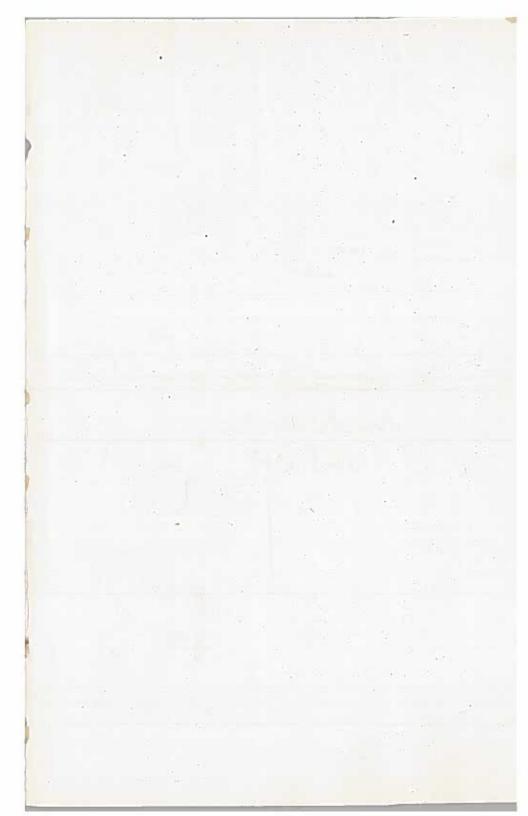
جدید سیاسی افکار کا تجزیہ: قرآن حکیم کی روشنی میں / ڈاکٹر مستفیض احمد علوی

اسلام آباد: پورب اکادمی، ۲۰۱۰ء

۱۲۰ص

ا اسلام--سیاسیات

انتساب

والد محترم اور والدہ محترمہ کے نام
جن کی تربیت نے دین متین کے ساتھ
شعوری وابستگی عطا کی

فہرست مضامین

مقدمہ ۷

فصل اول ۹

۱۔ رائج الوقت سیاسی افکار، قرآن کے تناظر میں

فصل دوم ۵۱

۲۔ بنیادی حقوق کا فلسفہ اور اسکا اسلامی تناظر

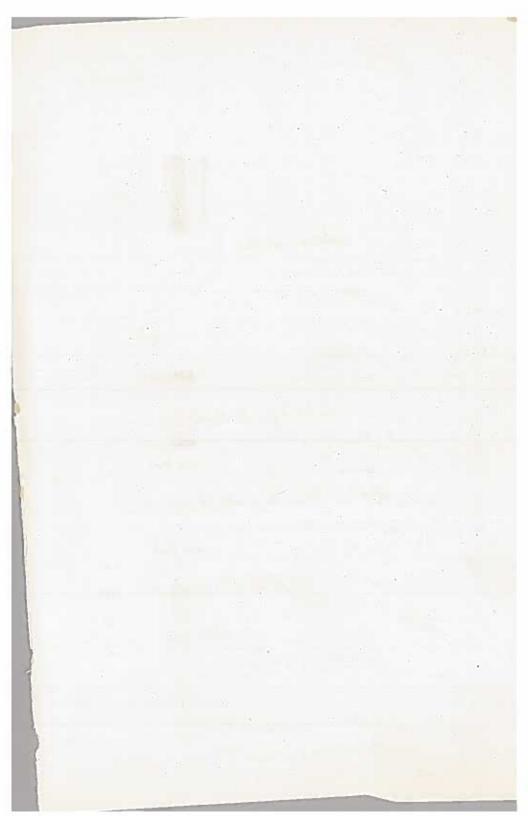
فصل سوم ٦٦

۳۔ جمہوریت کی فکری و عملی الجھنیں

فصل چہارم ۹۳

۴۔ ریاست و حکومت کی فکری بنیادیں، قرآن کی روشنی میں

مصادر و مراجع ۱۱۳

مقدمہ

سیاسیات بنیادی طور پر، ریاست اور اس سے متعلق امور کا علم ہے۔ اس علم کا نظری پہلو، سیاسی افکار و نظریات کو محیط ہے جبکہ دوسرا پہلو عملی سیاست سے متعلق ہے۔ ریاست میں کوئی بھی جوہری تبدیلی، خواہ وہ اسکی ہیئت ترکیبی میں ہو یا ہیئت حاکمہ میں، سیاسیات کے پورے نظام کو بدل کر رکھ دیتی ہے۔ ریاست کیا ہے؟ ایک ایسا منظم معاشرہ جس کا اپنا مخصوص علاقہ ہو، جہاں کسی قانون کی عملداری قائم ہو اور اس قانون کی تنفیذ کیلیے اس معاشرے کی اپنی ہیئت حاکمہ یعنی حکومت موجود ہو۔ کسی بھی نظام ریاست کی بنیاد، وہ سیاسی و سماجی افکار ہوتے ہیں جو کسی معاشرے کے افراد کے اذہان میں، تہذیبی طور پر ارتقاء پذیر ہوتے ہیں۔ گویا سیاسیات کے وسیع تناظر میں تبدیلی، معاشرے کے نظام افکار میں تبدیلی کیساتھ منسلک ہے۔

سولہویں صدی عیسوی کے بعد، دیار مغرب میں، کچھ غیر معمولی فکری و عملی تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ مغرب کی اس نشاۃ ثانیہ (Renaissance) کے دوران میں، قدیم یونانی فلسفے نے، جدید دور کے تقاضوں کو سمو کر، ایک نئی زندگی حاصل کی ۔ انسانیت پسندی (Humanism) کے مرکزی خیال نے، انسان کو معیار خیر و شر قرار دیا اور یوں کائنات کا مرکز، خدا کی جگہ بندۂ خدا ٹھہرا۔ انسانی زندگی کو انسانیت کی سطح پر پرکھنے کا طرز فکر پیدا ہوا۔ الٰہی ہدایت کی جگہ انسانی عقل نے لے لی۔ انسان کو صحیح اور غلط کے پرکھنے کا اختیار دیا گیا تو بات ذاتی مفاد سے شروع ہوئی اور قومی مفاد پہ جا کے رک گئی۔ لھذا انسانیت کا اجتماعی مفاد، ثانوی درجے پہ چلا گیا اور اولیت قومی مفاد کو حاصل ہوگئی۔

قوم پرستی کے جنون میں مبتلاء، طاقتور ریاستوں کے نوآبادیاتی رجحان نے، ان تبدیلیوں کے اثرات، عالمی سماج میں منتقل کر دیے۔ ان اثرات کے پھولنے پھلنے سے، اکیسویں صدی تک

نوبت یہ آگئی ہے کہ اب اکثر ریاستیں، اہل مغرب کے سیاسی فکروعمل اور معاشی دام و دانہ کی اسیر نظر آتی ہیں۔ عصر حاضر کی سماجی زندگی میں، ریاستی نظام نے وسعت کیساتھ پیچیدہ صورتحال اختیار کرلی ہے۔ سیدھی سادی روایات پر مبنی انسانی تمدن نے، ایک مشینی معاشرے کا روپ دھار لیا ہے ۔سماجی ترقی اور سیاسی ارتقاء کے تصورات کیساتھ، جدید ریاست ایک تیکنیکی ادارہ بن چکی ہے۔ ایسے حالات میں سیاسیات، ایک وسیع سائنس بن گئی ہے جو ایک خاص فلسفے کی پیروکار اور مخصوص اصطلاحات میں منضبط ہے۔ دور جدید میں یہ سارا نظام، جمہوریت کی چھتری تلے سانس لے رہا ہے۔

اٹھارہویں صدی تک ناپسندیدہ سمجھا جانے والا طرز حکومت ۔۔۔ جمہوریت، اب ایک آفاقی مذہب کی صورت اختیار کر گیا ہے۔ سیاست اور جمہوریت کے نئے پہلو دریافت کیے گئے ہیں۔ ریاست کے آغاز و ارتقاء کی کہانی اور اقتدار اعلیٰ کے سرچشمے تبدیل کردیے گئے ہیں۔ آئین کے ماٰخذ اور مذہب کے تہذیبی کردار میں بنیادی تبدیلی لائی گئی ہے۔ تہذیب وتمدن کا یہ سارا خواب، بنیادی طور پر مغربی معاشروں میں شرمندۂ تعبیر ہوا ہے، مگر خواہ نخواہے، امت مسلمہ اسکے اثرات کی زد میں ہے۔ امت کے دانشور کے سامنے اسوقت سب سے اہم مسئلہ یہ ہے کہ جدید سماجی افکار و اقدار میں سے کس کو قبول کیا جائے اور کس کو مسترد۔ عامۃ المسلمین کی اکثریت بھی اسی الجھاؤ کا شکار ہے۔ ایک طبقہ، مکمل اور مطلق قبولیت کو وقت کا فیصلہ سمجھتا ہے اور دوسرا طبقہ، مکمل استرداد کو، تقدیر کا لکھا تسلیم کرتا ہے۔

راقم السطور کی نظر میں، امت مسلمہ کی اجتہادی بصیرت کیلیے، یہ سوال بہت اہم ہے۔ ایک محقق کو، تجزیے کی نظر سے، اسوقت دیکھنا یہ ہے کہ جمہوری فکروعمل کے مختلف پہلو، اسلام کی آفاقی تعلیمات سے کس درجہ مطابقت رکھتے ہیں اور کہاں کہاں انسانی فکر اپنی نارسائی کے ثبوت پیش کررہی ہے۔ اسی جستجو کیساتھ، ذیل میں ایک تحقیقی تجزیہ پیش کیا جارہا ہے، جس میں، دور حاضر کی اہم سیاسی اصطلاحات ۔۔۔ جو کہ مخصوص فکری پس منظر لیے ہوئے ہیں ۔۔۔ کا محاکمہ قرآنی تعلیمات کی روشنی میں کیا گیا ہے۔ مقصد یہ پیش نظر ہے کہ اہل علم کی توجہ اس موضوع کی جانب مبذول کروائی جائے تاکہ وہ اپنی اجتہادی بصیرت کو بروئے کار لائیں اور اس ابتدائی نوعیت کے کام کو وسعت گہرائی سے آشنا کریں۔

فصل اول

رائج الوقت سیاسی افکار، قرآن کے تناظر میں

سیاست اور جمہوریت (Politics & Democracy)

عربی زبان میں لفظ سیاست ،سـوس سے ماخوذ ہے جس کے معنی اصلاح کرنے، سنوارنے اور نگرانی وانتظام کرنے کے ہیں۔(۱) اصطلاحی مفہوم کے لحاظ سے سیاسة کا معنی تدبیر ریاست اور ملک وقوم کی تعمیر وترقی کے لیے کام کرنا ہے۔ انسانی معاشرے میں اجتماعی امور کی تنظیم کیلیے اپنا حصہ ادا کرنا اور اس مقصد کی خاطر، ریاست میں اقتدار حاصل کرنے کی جدوجہد بھی سیاست کہلاتی ہے۔

قرآن میں لفظ سیاست مذکور نہیں۔ غور وخوض کرنے سے معلوم ہوگا کہ تدبیر ریاست کے لیے قرآن کی اپنی اصطلاحات ہیں۔ زمینی اقتدار اور حاکمیت کو الفاظ قرآنی میں کئی مقامات پر تمکن فی الارض ، استخلاف فی الارض اور تحکم بین الناس کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ مثال کے طور، پر درج ذیل آیات ملاحظہ ہوں:

۱۔ الذین ان مکناھم فی الارض أقاموا الصلوٰۃ.....الآیة

۲۔ وعد اللّٰہ الذین امنوا منکم وعملوا الصالحات لیستخلفنھم فی الارض.....الآیہ

۳۔ ان اللّٰہ یامرکم ان تؤدوا الامانات الیٰ اھلھا واذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل .....الآیہ (۲)

ان آیات میں انسانی معاشرت کی اجتماعی تنظیم، اس کی اصلاح، حکومت کے نظام اور عدل گستری کے آداب کا خاکہ بیان کیا گیا ہے۔ انہیں اصولوں کو آج کے دور میں سیاست سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ تاہم بنظر عمیق دیکھنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قرآن حکیم زمینی اقتدار کو، شریعت الٰہی، ایمان، عمل صالح اور عدل بین الناس کیساتھ منسلک کرتا ہے۔ اسی بنیاد پر امام غزالی ،اسلامی سیاست کو استصلاح الخلق یعنی مخلوق کی اصلاح کا کام، قرار دیتے ہیں اور علامہ ابن خلدون نے اسے کفالۃللخلق و خلافۃ اللہ یعنی مخلوق کی سرپرستی اور اللہ کی نیابت سے موسوم کیا ہے۔(۳) گویا اسلامی تعلیمات کی روشنی میں سیاست اس تدبر اور حکمت عملی کا نام ہے جو انسانی معاشرے کو منظم کرنے، اس کی اصلاح کرنے اور نیابت الٰہی میں، ریاست کا نظم ونسق چلانے کے لیے درکار ہے۔

عربی کے لفظ سیاست کے مقابلے میں ،انگریزی لفظ Politics استعمال ہوتا ہے۔ یہ اصطلاح یونانی زبان کے *Polis* سے لی گئی ہے جو کہ قدیم یونان میں، شہری ریاست کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ اسی بنیاد پر ارسطو نے اسے اپنی مشہور کتاب کے نام کیلیے منتخب کیا اور اسکے بعد سے پالیٹکس کا لفظ، ریاست و حکومت کے علم وفن کیلیے استعمال ہونے لگا۔ اسی مفہوم کے تحت، اب یہ لفظ، تدبیر ریاست اور فنِ حاکیت کے لیے مستعمل ہے۔

جدید ریاست کے چار عناصر مانے گئے ہیں: علاقہ، آبادی، حکومت اور اقتدار اعلیٰ۔ سیاست کے وسیع مفہوم میں ریاست اور اس میں قائم حکومت کے، تمام امور شامل ہو جاتے ہیں اور اس طرح انسان کی اجتماعی زندگی کے سبھی دائروں سے اس کا تعلق مربوط ہو گیا ہے۔ ماہر سیاسیات، سالٹا ئو (Soltau) کے مطابق یہ لفظ اجتماعی ذمہ داری کے تصور اور احساس کے ساتھ وابستہ ہے:

Politics is the concern of everybody with any sense of resposibility.(4)

اس تجزیے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ سیاسیات کا، قرآن سے ماخوذ تصور، رائج الوقت تصور سیاست میں اضافہ وترمیم کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ تدبیر ریاست کے علم وفن میں، الٰہی

قانون کی تنفیذ اور عدل اجتماعی کا قیام، ایک لازمی عنصر کے طور پر شامل ہونا چاہیے۔ یہ بات واضح ہوگئی ہے تو ہم جمہوریت اور اسکے فلسفے کے تجزیے کیطرف بڑھتے ہیں۔

جمہوریت بنیادی طور پر سیاست کے ایک حصے، یعنی حکومت کی تنظیم اور طریق کار سے منسلک ہے۔ اردو زبان میں، عربی کا یہ لفظ، انگریزی کی اصطلاح ڈیماکریسی کے متبادل کے طور پر مقبول ہوا ہے۔ عربی لغت کے ماہرین کی آراء سے واضح ہوتا ہے کہ جمہوریت، لفظ جمہور سے بنا ہے جس کا بنیادی مادہ جمہر بتایا گیا ہے، اور اسکا معنیٰ کسی شئی کا مجموعہ ہے۔ لسان العرب کے مصنف، اس لغوی مفہوم کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ لفظ جب قوم کے ساتھ آئے تو اس سے مراد اس قوم کی اکثریت ہوتا ہے۔ انہوں نے لکھا ہے:

جمهرت القوم: اذا جمعتهم ... ، جمهرت الشئ اذا جمعته۔

اسی طرح مرتضیٰ زبیدی لکھتے ہیں:

و جمهر ، اي الشئ : جمعه۔۔۔۔۔و الجمهور: معظم كل شئ.

اس کا مطلب یہ ہوا کہ الجمھور کا بنیادی مفہوم کسی چیز کا اکثریت میں پایا جانا اور اس کا دوسری چیزوں سے ممتاز اور نمایاں ہونا ہے۔ جمہور کا لفظ انسانوں کے لئے آئے تو اس سے ان کی اکثریت یا ممتاز اکثریت مراد ہوتی ہے۔ جیسا کہ علمائے لغت نے بیان کیا ہے۔ مرتضیٰ زبیدی کے الفاظ میں اس کا خلاصہ یوں بنتا ہے:

و الجمهور من الناس: جلهم و أشرافهم. و هذا قول الجمهور. (۵)

گویا جمہوریت کا لفظ اپنے لغوی معنوں میں اکثریت اور نمایاں یا نمایاں اکثریت کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ جبکہ مغربی سیاسیات کی یہ اصطلاح، ایسے طرزِ حکومت کے لئے بولی جاتی ہے جس میں کسی ریاست کی حکومت، رعایا کی اکثریت کی مرضی کے تابع ہو۔ انگریزی میں ڈیموکریسی Democracy کا لفظ، یونانی زبان کے دو الفاظ DEMOS اور KRATOS سے مل کر بنا ہے اور لغوی مفہوم کے لحاظ سے 'لوگوں کی حاکمیت' کے معنوں میں

استعمال ہوتا ہے۔ جیسا کہ ڈیوڈ ہیلڈ اور دیگر ماہرین سیاسیات نے لکھا ہے:(۶)

The word ' *democracy* ' came in to English in the sixteenth century from the French *demokratie,* its origins are Greek; 'Democracy' is derived from demokratia, the root meanings of which are *demos*(people) and *kratos*(rule). Democracy means form of government in which in contradiction to monarchies and aristocracies, the people rule.

(لفظ 'جمہوریت' انگریزی زبان میں سولہویں صدی عیسوی میں فرانسیسی سے آیا ہے جب کہ یہ اپنی اصل کے لحاظ سے یونانی زبان کے الفاظ 'ڈیماس' (یعنی لوگ) اور 'کراتوس' (یعنی حاکمیت) سے ماخوذ ہے۔ گویا جمہوریت سے مراد ایسا طرزِ حکومت ہے جس میں بادشاہت اور اشرافیہ کے بالعکس، لوگ خود حاکم ہوں۔)

جمہوریت اسی وقت عمل میں آتی ہے جب عوام الناس کی اکثریت بالواسطہ طور پر یا براہِ راست، ریاستی اقتدار میں شریک ہو۔ جیسا کہ ایک ماہر سیاسیات کہتا ہے:

A complete democracy would consult all of its citizens upon all matters...It gives citizens not merely the sense of sharing in decisions, but the actual opportunity to influence its substance.(7)

'ایک مکمل جمہوریت تمام معاملات میں تمام شہریوں کے مشورہ سے چلتی ہے۔ یہ اپنے شہریوں کو نہ صرف، اجتماعی فیصلوں میں شرکت کا احساس دیتی ہے بلکہ انہیں ان فیصلوں کی حقیقت پر اثر انداز ہونے کا موقع فراہم کرتی ہے۔'

اسی بنیاد پر قدیم و جدید سیاسی مفکرین نے اسے عوام کی حاکمیت Rule of People یعنی عوام الناس کی مرضی کے تابع حکومت قرار دیا ہے۔(۸) اس کی عملی شکل یہ ہوتی ہے کہ عام انتخابات کے ذریعے عوام الناس کی اکثریت کی رائے معلوم کیجاتی ہے اور ان کی

خواہشات کے مطابق نہ صرف حکومت بنتی ہے بلکہ وہ حکومت عوام کی مرضی کے مطابق فیصلے کرنے کی پابند ہوتی ہے۔ یہ حکومت ،لوگوں کی اکثریت کے منتخب کردہ ایوان یعنی پارلیمنٹ Parliament کے سامنے جوابدہ ہوتی ہے اور عوام کی خواہشات کے خلاف کام کرنے کی صورت میں اسے سبکدوش ہونا پڑتا ہے۔ ضروری ہے۔ گویا ایک جمہوری طرز حکومت میں، قوم کے تمام اجتماعی فیصلے عوام الناس کی خواہشات کے مطابق اور انکی مرضی کے تابع ہونا ضروری ہیں۔

قرآن وسنت اور اسلامی تاریخ سے، جمہوریت کے اس تصور کے حق میں کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ قرآن نے اکثریت کی حکمرانی کا کوئی ذکر نہیں کیا بلکہ اکثریت کے بے سوچے سمجھے رویے کو، بطور اصول تمدن اپنانے سے، سختی سے روک دیا ہے۔ قرآن میں واضح حکم یوں آتا ہے:

۱۔ وان تطع اکثرمن فی الارض یضلوک عن سبیل اللّٰہ ط ان یتبعون الا الظن وان ھم الا یخرصون ٥ (۹)

'اور اے محمد ﷺ! اگر آپ زمین کے باسیوں کی اکثریت کی مانیں تو یہ آپکو اللہ کے راستے سے بھٹکا دیں گے، وہ تو محض گمان پر چلتے اور قیاس آرائیاں کرتے ہیں۔'

اس ہدایت ربانی سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اجتماعی معاملات کو اگر لوگوں کی خواہشات کے حوالے کر دیا جائے تو انسانیت، تعمیر کی بجائے تخریب کے راستے پہ چل نکلتی ہے۔ ایسی قومیں جو اکثریت کی منفی سرگرمیوں کو روکتی نہیں ہیں اور ایسے رویے ہی ان کے اجتماعی اخلاق کی علامت بن جاتے ہیں تو اللہ کی ناراضگی، عذاب کی صورت میں ان پر نازل ہو جاتی ہے ۔قرآن نے قدیم انسانی معاشروں کا ذکر، ایسے قومی گناہوں اور جرائم کی مذمت کے ساتھ کیا ہے لہذا عوام الناس یا اکثریت کی ایسی قیادت اور حاکیت مکروہ قرار دے دی ہے، جو شعور اور الٰہی ہدایت سے بے بہرہ اور خواہشات انسانی سے لبریز ہو۔ (۱۰)

یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ قرآن مجید نے حکمرانوں، بادشاہوں اور سربراہوں کا ذکر، صیغۂ واحد میں خلیفہ، امام، ملک اور حکم...... کے الفاظ کے ساتھ کیا ہے جسکا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ تاریخ میں اکثریت کی حکمرانی کا کوئی تصور موجود نہیں تھا۔ اسکے ساتھ ساتھ قرآن نے ماضی کے حکمرانوں کے تذکرے میں اچھے بادشاہوں اور ان کی اعلیٰ کارگردگی پر تبصرہ بھی فرمایا ہے جیسے کہ ذوالقرنین، طالوت اور ملکہ سبا (۱۱) کے ذکر سے ظاہر ہے۔ لیکن جمہور کی کسی مثالی

فرمانروائی کا کوئی حوالہ، وحی کتاب محفوظ میں موجود نہیں ہے۔اس کا یہ مطلب بھی لیا جا سکتا ہے کہ قرآن، ملوکیت یا بادشاہت کے نظام حکومت کو مثالی طرز حکومت قرار دیتا ہے۔ ہماری رائے میں یہ خیال درست نہیں۔ قرآن میں بادشاہوں کا ذکر ایک تاریخی حقیقت کے طور پر آیا ہے اور اچھے بادشاہوں کی تحسین سے۔ دراصل، یہ بات سامنے آتی ہے کہ قرآن ایسی حکمرانی کا مجوز اور مؤید ہے جو خدا ترسی اور انصاف پہ مبنی ہو۔۔۔ بھلے وہ ایک حاکم کی شکل میں ہو یا قوم کے بڑوں کی کسی جماعت کی شکل میں۔

اس بات کا ثبوت وہ قرآنی آیات ہیں جو، ظالم اور برے حکمرانوں کی مذمت میں وارد ہوئی ہیں۔(۱۲)

اس تجزیے سے جو بات، ایک سیاسی اصول کے طور پر سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ قرآن حکیم، حکمرانی کے کسی ایک ماڈل کو آئیڈیل یا لازم قرار نہیں دیتا اور یہ اسکے ابدی اور آفاقی ہونے کا ایک مظہر بھی ہے کیونکہ ماڈل Model اور سسٹم System زمان و مکان کی حدود کے پابند ہیں۔ان کی شکلیں زمانے کے حالات اور سیاسی و سماجی تبدیلیوں کیساتھ تبدیل ہو سکتی ہیں۔ لھذا طرز حکومت جو بھی اپنایا جائے، پیمانہ یہ ہے کہ، انسانوں پر حکمرانی، خدا خوفی، انصاف اور انسانیت کی بھلائی پر مبنی ہونی چاہیئے۔

جمہوریت کے حقیقی مفہوم کو سامنے رکھیں تو یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ اس سیاسی فکر کے علمبردار، عوام الناس کو، حاکمیت یا اقتدار کا اصل مالک تصور کرتے ہیں۔(آگے جا کے اس کی مزید وضاحت ہوگی) ظاہر ہے یہ تصور قرآنی تعلیمات کے صریحاً منافی ہے۔قرآن پاک نے للہ ملک السمٰوٰت والارض کہہ کر حاکمیت اعلیٰ کا مرکز اللہ تعالیٰ کی ذات کو قرار دیا ہے اور زمین میں، بنی آدم کو جو اختیار و تصرف حاصل ہے اسکو، لفظ خلیفہ میں سمو دیا ہے۔ چنانچہ انسانی تخلیق اور بعثت کے تذکرے میں ارشاد ہوتا ہے:

...انی جاعلٌ فی الارض خلیفہ ط۔۔۔الآیہ

یہاں خلیفہ کا لفظ، انسان کے لئے متعین مقام، نیابت، نمائندگی اور انسان کے عزّ و شرف پر دلالت کرتا ہے۔ جس سے خود بخود یہ واضح ہوتا ہے کہ انسان اقتدار کا مالک نہیں، امین ہے۔ یہ حاکمیت اس کی ملکیت نہیں بلکہ اصل مالک کی عطاء ہے جو ایک خاص مہلتِ عمل تک کے

لئے ہے:

ولکم فی الارض مستقرٌ ومتاعٌ الی حین ہ (۱۳)

لہٰذا اسلامی طرزِ سیاست میں، مروجہ جمہوریت کے بالمقابل، خلافت کا اصول کارفرما ہے۔ اسلامی حکومت میں لوگوں کی رضامندی کا دخل ضرور ہے اور اسکی عملی شکل 'بیعۃ' کا ادارہ ہے جسکے تحت عوام کی رضامندی ایک مقصد کیلئے، صاحب امر کے انتخاب میں بنیادی کردار ادا کرتی ہے، مگر یہ حکومت لوگوں کی اکثریت کی خواہشات کے تابع ہو کر نہیں چلتی، بلکہ اللہ تعالیٰ کی مرضی کے تابع ہوتی ہے۔ پیغمبر خدا داؤد علیہ السلام کی حکومت کے ذکر میں، قرآن نے یہ بنیادی اصول واضح کر دیا ہے کہ اسلامی حکومت لوگوں کے درمیان انصاف کے قیام کیلیے وجود میں آتی ہے اور اس میں نفسانی خواہشات سے گریز، ناگزیر ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

یٰداوٗد انا جعلنک خلیفةً فی الارض فاحکم بین الناس بالحق ولا تتبع الھوی ...الآیہ (۱۴)

'اے داؤد ہم نے تمھیں زمین میں خلیفہ مقرر کیا ہے، پس آپ لوگوں کے درمیان سچائی کا فیصلہ کیجئے اور نفسانی خواہشات کی پیروی نہ کیجئے ...'

ریاست اور اقتدار اعلیٰ (State & Sovereignty)

عربی زبان میں ریاسة، انگریزی زبان کے لفظ STATE کے متبادل کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ ریاست 'راس' سے ماخوذ ہے جس کے ہیں۔ (۱۵) انگریزی لفظ State کی لغوی تشریح کے لیے ہم ایک انگریز مصنف کی تحقیق کا خلاصہ پیش کرنے پر اکتفا کریں گے۔ وہ لکھتا ہے:

From Latin root 'stare' -meaning to stand or status- the word 'state' became 'estate' in German, 'staat' in old French and in English 'state'.Both the terms state and estate carry the factor of land or territory as common in their meaning ;and both havedescended

from the old feudal system- the fundamental to the political structure of that time. (16)

گویا سٹیٹ کا لفظ انگریزی زبان میں لاطینی سے آیا، جسکا معنی قیام یا مقام تھا۔ یہ لفظ جرمن اور فرانسیسی زبان سے ہوتا ہوا انگریزی میں اپنی موجودہ شکل میں وارد ہوا ہے، اور اپنے دامن میں ایسے خطہء زمین یا مخصوص علاقے کا مفہوم لیے ہوئے ہے جو قدیم جاگیردارانہ نظام سیاست کا بنیادی خاصہ تھا۔

ریاست کا جدید تصور ایک منظم اجتماعیت کا ہے۔ کسی خاص علاقہ میں موجود انسانوں کا ایک ایسا معاشرہ جس کے اختیارات حاکیت، افراد کے ایک گروہ یعنی حکومت کے پاس ہوں اور وہ اس معاشرے کے اندر اقتدار اعلیٰ کا مالک ہو۔

ریاست کا ادارہ دراصل انسانی اجتماعیت کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ قدیم انسان کے رہن سہن، ضروریات زندگی اور آپس کے تعلقات کے نتیجے میں معاشرے جنم لیتے رہے جو آہستہ آہستہ ارتقاء پذیر ہوئے اور منظم ریاست کی شکل اختیار کر گئے۔ سیاست کے جدید ماہرین کی رائے کے مطابق ریاست کے بنیادی عناصر چار ہیں: علاقہ، آبادی، حکومت اور اقتدار اعلیٰ۔ ان اجزاء کے بغیر کسی اجتماع انسانی کو ریاست نہیں کہا جاسکتا۔

ریاست کے آغاز اور ارتقاء کے سلسلہ میں ماہرین سیاسیات میں دو آراء زیادہ مقبول ہیں۔ ایک تو یہ کہ ریاست کی تخلیق خود اللہ تعالیٰ کی ہدایت پر انسان کے ہاتھوں ہوئی۔ اولاد آدم نے انتظامی اختیارات اپنے بڑوں کو دیئے اور یوں بادشاہت وحاکیت کا نظام قائم ہوتا چلا گیا۔ اس نظریہ کی تفصیل رابرٹ فلمر Robert Filmer کی کتاب Patriarch میں دیکھی جاسکتی ہے۔ ماضی میں عیسائی مفکرین کی اکثریت کا عقیدہ تھا کہ خدا نے انسان کے نظم اجتماعی کیلیے ریاست بنائی ہے۔ یہ نظریہ تخلیق ربانی (Divine Theory of Origin of State) کہلاتا تھا۔ دوسرا نقطۂ نظر اٹھارھویں صدی میں مقبول ہوا، جس کے مطابق ریاست کا ادارہ، قدیم انسانی گروہوں کے درمیان طے پانے والے، بقائے باہمی کے ایک ''معاہدہ عمرانی'' کے تحت قائم ہوا۔ اس نظریئے کی تفصیل تھامس ہوبز Thomas Hobbes (کتاب: The Leviathan)، جان لاک John Lock (کتاب: Two Treaties of

(Government) اور روسو Rousseau (کتاب: Social Contract) کے ہاں ملتی ہے۔

جدید جمہوری فکر میں ریاست کو، انسان کا تخلیق کیا ہوا ایک ادارہ گردانا گیا ہے جو انسانی معاہدہ عمرانی (Social Contract) کے تحت معرض وجود میں آیا ہے۔ اس نظریے کے مطابق انسان نے ریاست، اپنے مقاصد کے حصول کے لیے تشکیل دی ہے لہذا اس پر حاکیت اور اقتدار اعلیٰ (Sovereignty) کا اختیار بھی انسان ہی کو حاصل ہے۔

یورپ میں سولھویں صدی عیسوی کی نشاۃ ثانیہ (Renaissance) اور تحریک اصلاح (Reformation Movement) کے نتیجے میں، سلطنت روما والا مذہب و ریاست کا اتحاد، دم توڑ گیا اور اسطرح ریاست پر چرچ یعنی مذہب کی برتری ختم ہوگئی۔ اسی طرح، ریاست کیلیے تخلیق ربانی کا تصور بھی مدھم پڑ گیا۔ ایسی صورتحال میں ریاستوں اور معاشروں پر کسی ایسی برتر قوت کی ضرورت کا احساس بڑھ گیا جس سے نظم اور استحکام پیدا ہو۔ کسی ایسے اقتدار کی تلاش شروع ہوئی جسکے تحت افراد اور ادارے وفاداری کے تصور کیساتھ منسلک ہوں اور ریاست میں امن و سکون کی فضا، کسی برتر طاقت کے سامنے، جوابدہی کے احساس کے ذریعے پیدا کی جا سکے۔

اس ضرورت کو مذہب کے قدرتی ادارے کے ذریعے پورا کرنے کی بجائے، سیاسی ماہرین (خصوصاً Protestants) نے مصنوعی طریقے سے، ایک سیاسی فلسفہ کے ذریعے سے پورا کیا۔ وہ اسطرح کہ بائیبل Bible میں مذکور 'مقدس عہد' یعنی Covenant یا 'عہد خداوندی' سے، معاہدہ عمرانی کا تصور مستعار لیا۔ تاہم اسکی تعبیر میں سے خدا کو الگ کر کے اسکی غیر مذہبی Secular تشریح کی گئی۔ اور یوں اس عہد کو خدا اور انسانوں کی بجائے، صرف انسانوں کے مابین معاہدہ قرار دیا گیا، جسے Social Contract کے نام سے، ایک سیاسی نظریے کے طور پر پیش کر دیا گیا۔ اس سماجی معاہدے کا مفہوم یہ طے پایا کہ ریاست میں اصل اختیار حاکیت، عوام کی ملکیت ہے جسے وہ ایک معاہدے کے تحت اپنی قائم کردہ حکومت کو سونپتے ہیں جو اس اختیار کا استعمال عوام ہی کی مرضی کیمطابق کرتی ہے۔ یہ اختیار حاکیت، اقتدار اعلیٰ یا Sovereignty کہلایا اور اسکے مرکز و محور کو 'ساورن' Sovereign کہا گیا۔

انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا میں اس لفظ کی تشریح یہ کی گئی ہے:

Originally, as derived from the Latin term *su pera nus* through the French term *souveraineté*, sovereignty was meant to be the equivalent of supreme power.

سولھویں صدی کے فرانسیسی مفکر ژین بودین (Jean Bodin) نے جدید تصور اقتدار اعلیٰ کو پروان چڑھایا، جب وہ فرانس کے بادشاہ کا اقتدار جاگیرداروں پر ثابت اور نافذ کرنا چاہتا تھا۔ اقتدار اعلیٰ کے فلسفہ کو مزید موثر تشریح اور عملی شکل، امریکہ کے اعلان آزادی (۱۷۷۶ء) اور پھر انقلاب فرانس (۱۷۸۹ء) کے بعد فرانسیسی آئین (۱۷۹۱ء) کے ذریعے عطا ہوئی۔ اسکے خواص مستقل طور پر یہ طے کردیے گئے، جو آج تک ہر صورت میں مانے اور منوائے جاتے ہیں:

Sovereignty is one, indivisible, unalienable and imprescriptible; it belongs to the Nation; no group can attribute sovereignty to itself nor can an individual arrogate it to himself.

'اقتدار اعلیٰ یکتا ہوتا ہے، نا قابل تقسیم، نا قابل انتقال اور اٹل ۔ یہ قوم کی ملکیت ہے؛ کوئی فرد اس کو اپنے نام کرسکتا ہے نا کوئی گروہ اسے اپنے ساتھ منسوب کرسکتا ہے۔'

یہ ہے مغرب میں ریاست اور اسکے اقتدار اعلیٰ کا تصور اور اسکے ارتقاء کی کہانی، جو انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا سے پڑھی جاسکتی ہے۔۔۔ جمہوری طرز عمل کے اس پہلو کا فکری پس منظر یہ تصور ہے کہ انسان خود ہی معیار خیر و شر ہے۔ یعنی یہ کہ وہ خود یہ فیصلہ کرسکتا ہے کہ صحیح اور غلط، مفید اور مضر۔۔۔ حتیٰ کہ جائز اور ناجائز کیا ہے۔ یہ تصور دراصل، قدیم یونان کے سوفسطائی فلاسفہ نے پیش کیا تھا کہ: 'آدمی ہر چیز کا پیمانہ ہے، چیزوں کی اصل وہی ہوتی ہے جیسی وہ کسی انسان کی نظر میں ہوتی ہیں۔'

Man is the measure of all things.... things are for each man what they seem to each man.(17)

سولہویں صدی عیسوی میں، جب یونانی افکار کا مغرب میں احیاء ہوا تو یہی فلسفہ، یورپی

نشاۃ ثانیہ (Renaissance) کا روحِ رواں بنا۔نشاۃ ثانیہ کا مرکزی نقطہ 'انسانیت پسندی' یا 'انسانیت پرستی' Humanism تھا۔جس سے اس سوچ نے فروغ پایا کہ انسان کو اپنے بنیادی فیصلے خود کرنے کا اختیار حاصل ہونا چاہیے،اس سلسلہ میں پوپ یا بادشاہ کا کوئی کردار تسلیم نہیں۔اس فلسفے نے کائنات میں انسان کے وجود اور اسکے مقام کا نئے سرے سے تعین کیا اور کائنات کی حقیقتوں سے،اسکے رشتوں کی تشریح از سرِ نو کی گئی۔اس کہانی کا خلاصہ ایڈورڈ میکسینی (Edward Mccheseny) نے یوں بیان کیا ہے:

For the renaissance, on the other hand, man is more important than God, and man's relations to his fellows more important than his soul's relation to the deity.(18)

'نشاۃ ثانیہ کے سائے میں،انسان خدا کے مقابلے میں زیادہ اہم قرار پایا اور آدمی کے اپنے ہم جنسوں سے تعلقات زیادہ اہم ہو گئے بہ نسبت اسکے،خدا کیساتھ روحانی تعلق کے۔'

مغرب کی نشاۃ ثانیہ دراصل اسی تصور کے ارتقاء ہی کا دوسرا نام تھا۔اس فلسفے کی عملی صورت،سیاسی و سماجی میدان میں،جمہوریت کے روپ میں ظاہر ہوئی اور اس کا بنیادی فلسفہ یہ طے پایا کہ کسی ماورآئی طاقت کی بجائے،اقتدار اعلیٰ کے اصل مالک عوام ہیں۔ریاست کا وجود اسکے علاوہ کسی اور مقصد کے لیے نہیں کہ وہ عوام الناس کے حق اقتدار کو عملی شکل دینے کا ذریعہ بنے۔

جدید ریاست کے اس مقصد وحید کو سالٹاؤ (Soltau) نے اپنے الفاظ میں یوں بیان کیا ہے:

The state is only there to give individuals their fullest opportunity of living a good life, they , not the state , being the judge of what goodness, is for them. And finally , the authority cannot come from above or from outside, it's only source is the people themselves.(19)

'ریاست کا وجود صرف اسلیے ہے کہ وہ شہریوں کو ایک اچھی زندگی کے مواقع فراہم

کرے۔ اچھی اور بری زندگی کا فیصلہ لوگوں کے ہاتھ میں ہے نا کہ ریاست کے پاس۔ اور پھر آخری نقطہ یہ ہے کہ حاکمیت کا اختیار کہیں اوپر یا باہر سے نہیں آسکتا اس کا مرکز و محور لوگ خود ہوتے ہیں کوئی اور نہیں'۔

قرآن مجید کے مطالعہ سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ الٰہی قانون کی رو سے یہ تصور درست نہیں۔ دراصل، حاکمیت اعلیٰ کا اختیار اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ہے، انسان کا نہیں:

ان الحکم الا للّٰہ امر ان لاتعبدوا الا ایاہ. ذلک الدین القیم ولکن اکثر الناس لا یعلمون ہ۔ (۲۰)

'حکم نہیں ہے کسی کا سوائے اللہ کے۔ اس نے فرمادیا ہے کہ بندگی نہ کرو مگر اسی کی یہی ہے راستہ سیدھا، لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے'۔

اس اعلان سے یہ واضح ہوتا ہے کہ حقیقت نہ صرف یہ ہے کہ حاکمیت انسان کی نہیں ہے بلکہ انسان کا اس دنیا میں صرف یہ کردار ہے کہ وہ اللہ کا عبد اور محکوم بن کے رہے۔ قرآن نے خصوصاً انسان کے اس عمومی رویے کا ذکر (پہلی ہی سورۃ میں) کیا ہے جو وہ اپنی اس حیثیت کو بھلا کر، دنیاوی وسائل کی بنا پر، اختیار کر لیا کرتا ہے اور یہ بھول جاتا ہے کہ اس نے ایک دن اپنے خالق کے سامنے پیش ہو کر جوابدہ ہونا ہے:

کلاان الانسان لیطغیٰ ہ أن رآہ استغنیٰ ہ ان الی ربک الرجعیٰ ہ (۲۱)

'ہر گز نہیں بلکہ (اس) انسان نے بغاوت کی، اپنے آپ کو بے نیاز سمجھا۔ حقیقت یہ ہے کہ اسے اپنے رب کی طرف لوٹ کر جانا ہے!'

ان آیات میں طغیٰ کا لفظ بہت معنی خیز ہے جسکا کا مفہوم، حد اعتدال سے نکل جانا ہے۔ اسی سے طاغوت کا لفظ ماخوذ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے مقابلے میں جس ہستی کی حاکمیت تسلیم کی جائے، اسے قرآن طاغوت قرار دیتا ہے۔ قرآن مجید کے مطابق انبیاء کی بعثت، انسان کو اسی راستے کی طرف، یعنی طاغوت سے انکار اور اللہ کی حاکمیت پر ایمان لانے کی ہدایت کے لئے ہوئی ہے:

ولقد بعثنا في كل امة رسولا أن اعبدوا اللہ و اجتنبوا الطاغوت....الآیہ (۲۲)

'اور تاکید ہم نے ہر امت میں رسول مبعوث کیے تا کہ وہ لوگ اللہ تعالیٰ کی بندگی اختیار کرلیں اور طاغوت سے اجتناب کی راہ اختیار کرلیں'

گویا اللہ تعالیٰ کے مقابلے میں انسان کا، اقتدار اعلیٰ کا مالک بننا، طاغوت کے مترادف ہونا ہے جو کہ اسلامی اصول سیاست کے خلاف ہے۔ اسلامی حاکمیت کا اصول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حاکمیت و اقتدار اعلیٰ پر ایمان لاتے ہوئے، حکومتی ذمہ داری اور اختیار کو ایک امانت سمجھا اور مانا جائے۔ اس کی ادائیگی میں عوام یا رعایا کی رضامندی، مفاد اور فلاح کو پیش نظر رکھا جائے، بجائے اس کے کہ اللہ کے مقابلے میں انسانی اجتماعیت اور اس کی خواہشات کو بھی حاکمیت اعلیٰ کا درجہ دے دیا جائے۔ اسی اصول کی بنیاد پر اسلامی ریاست و حکومت معرض وجود میں آتی اور قائم رکھی جاتی ہے۔

کسی خاص قوم کی ملکیت اور کسی اقتدار کے ماتحت ایک خاص خطۂ زمین کو، جسے ہم ریاست کہتے ہیں، قرآن 'ارض' کے نام سے موسوم کرتا ہے، جیسا کہ سورۃ الشعراء میں ذیل کی مثال: یرید ان یخرجکم من ارضکم بسحرہ فماذا تامرون ٥

حاکمیت اور اقتدار کے لئے کہیں حکم اور امر کے الفاظ اور کہیں سلطان اور ملک کے الفاظ آئے ہیں۔ لفظ سلطان اور ملک میں تو ریاست اور اسکے اقتدار اعلیٰ کا مفہوم، بیک وقت شامل ہے، جسے ہر حال میں اللہ تعالیٰ کی ملکیت قرار دیا گیا ہے۔ یہ حقیقت، قرآن کریم کی کئی آیات سے واضح ہے، مثال کے طور پہ ملاحظہ ہوں درج ذیل آیات:

۱۔ لہ ملک السمٰوٰت و الأرض... الآیہ

'اسی کے لئے ہے آسمانوں اور زمین کا اقتدار'۔

۲۔ ألا لہ الخلق و الأمر... الآیہ

خبردار! اسی نے پیدا کیا اور اسی کا حق ہے حکم دینا'۔

۳۔ تبارک الذي بیدہ الملک و ھو علیٰ کل شئ قدیر ٥

'بابرکت ہے وہ ذات، جس کے ہاتھ میں اقتدار و حاکمیت ہے اور وہی ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے'

۴۔ ...و اجعل لي من لدنک سلطانا نصیراً ٥

'اور اپنے ہاں سے ایک ریاست واقتدار کو میرا مددگار اور سازگار بنادے'

۵۔ قل اللهم ملک الملک تؤتي الملک من تشاء و تنزع الملک ممن تشاء.... الآیه (۲۳)

'مانو کہ اے پروردگار تو ہی اقتدار (ریاست) کا اصل مالک ہے۔ تو جسے چاہے سلطنت عطا کردے اور جس سے چاہے واپس لے لے۔'

قرآن مجید نے یہاں یہ حقیقت واضح کردی کہ انسان، خالق نہیں مخلوق ہے اور مالک نہیں، نائب اور امین ہے۔ اسی لیئے زمین کے محدود اختیارات میں انسانوں کو اللہ کی طرف سے خلیفہ بنایا جاتا ہے:

۱۔و هو الذي جعلکم خلائف الأرض۔۔الآیه

'اور وہی ہے جس نے تمہیں زمین پر خلیفہ بنایا ہے'

۲۔هو الذي جعلکم خلائف في الأرض فمن کفر فعلیه کفره.....الآیه (۲۴)

'وہی اللہ ہے جس نے تمہیں زمین پر خلیفے کے طور پر بھیجا ہے۔ پس اس سے جو منہ موڑے اسی پر ہے اس کا انکار کی ذمہ داری!'۔

مفسرین قرآن کی تشریحات کے مطابق، درج بالا آیات اور دیگر مقامات پر لفظ خلیفہ، قرآن مجید میں نائب، نمائندے یا قائم مقام کیلیئے استعمال ہوتا ہے۔ مثال کے طور پہ ملاحظہ ہوں درج ذیل آراء:

ابن جریر الطبری لکھتے ہیں:

الخلیفة، الفعلیة، من قولك : خلف فلان فلانا في هذاالأمر اذا قام مقامه فیه بعده ۔

علامہ ابن الجوزی کے بقول: هو القائم مقام غیره۔

اسی طرح علامہ زمخشری اور امام رازی لکھتے ہیں:

من یخلف غیره ... و یقوم مقامه ۔(۲۵)

انسان کو اللہ نے، خلافت کا یہ رتبہ، بطور عز وشرف عطا کیا ہے اور اسے زمین پر کچھ

اختیارات سے نوازا ہے۔ اسکے لیئے اب صحیح رویہ، یہ ہے کہ وہ مالک الملک کی ہدایات کے مطابق، زمینی اقتدار کا استعمال کرے۔ اسی بنیاد پر، مولانا مودودی، لفظ خلیفہ کی تشریح یوں کرتے ہیں:

خلیفہ وہ ہے جو کسی کی ملک میں اس کے تفویض کردہ اختیارات اس کے نائب کی حیثیت سے استعمال کرے، خلیفہ مالک نہیں ہوتا، بلکہ اس کے اختیارات اصل مالک کے عطا کردہ ہوتے ہیں۔ وہ اپنے منشا کے مطابق کام کرنے کا حق نہیں رکھتا بلکہ اس کا کام مالک کے منشا کو پورا کرنا ہوتا ہے۔ اگر وہ خود اپنے آپ کو مالک سمجھ بیٹھے اور تفویض کردہ اختیارات کو من مانے طریقے سے استعمال کرنے لگے یا اصل مالک کے سوا کسی اور کو مالک تسلیم کر کے اس کے منشا کی پیروی اور اس کے احکام کی تعمیل کرنے لگے تو یہ سب غداری اور بغاوت کے افعال ہوں گے۔

دوسری جگہ (سورہ احزاب کی آیت :۷۲ کی روشنی میں) انہوں نے خلافت اور خلیفہ کے الفاظ کا جامع مفہوم یوں بیان کیا ہے:

خلافت کے مفہوم کو امانت کا لفظ واضح کر دیتا ہے، اور یہ دونوں لفظ نظام عالم میں انسان کی صحیح حیثیت پر روشنی ڈالتے ہیں۔ انسان زمین کا فرمانروا ہے مگر اس کی فرمانروائی بالاصالت نہیں ہے بلکہ تفویض کردہ ہے (Delegated) لہٰذا اللہ نے اس کے اختیارات مفوضہ (Delegated Power) کو امانت سے تعبیر کیا ہے، اور اس حیثیت سے کہ وہ اس کی طرف سے ان اختیاراتِ مفوضہ کو استعمال کرتا ہے، اسے خلیفہ (Vicegerent) کہا ہے۔ اس تشریح کے مطابق خلیفہ کے معنی یہ ہوئے کہ وہ شخص جو کسی کے بخشے ہوئے اختیارات کو استعمال کرے۔ (۲٦)

آئین اور مذہب (Religion & Constitution)

ریاست و حکومت کے قوائد وضوابط، جو تحریری شکل میں موجود ہوں یا روایات کی صورت معلوم و معروف، آئین و دستور یا Constitution کہلاتے ہیں۔ لغوی معنوں کے لحاظ سے بھی اس لفظ سے مراد 'قیام و استحکام کے ضابطے' ہوتا ہے۔ (۲۷) جمہوری نظام نے دستور سازی کا اختیار عوامی نمائندگان پر مشتمل پارلیمنٹ کو دیا ہے جس کے لیے ضروری ہے کہ وہ عوام کی

خواہشات اور مفادات کی مطابقت میں ہو...... دستور، عوامی فلاح و بہبود، معاشی و سماجی انصاف اور امن وامان، بنیادی حقوق اور شہری آزادیوں کے تحفظ کی ضمانت فراہم کرتا ہو تاکہ عوام کے اقتدارِ اعلیٰ کا عملی اظہار ہو سکے اور وہ مقصد پورا ہو، جس کے لئے عوام اپنی حکومت منتخب کرتے ہیں۔

جدید مغربی جمہوریت دیگر سیاسی روایات کی طرح، آئین و دستور کے لحاظ سے بھی اپنی تاریخ کو یونان و روما سے ماخوذ مانتی ہے۔ ارسطو نے چوتھی صدی قبل مسیح میں غالباً پہلی دفعہ، عام قوانین اور ریاست کے آئین و دستور کا فرق واضح کیا۔ اسکے مطابق آئین، ریاست کے مختلف اداروں کی تنظیم اور انکے باہمی ربط کے قوائد اور دائرہ کردار کے اصول کا مجموعہ ہوتا ہے۔(۲۸)

قدیم ترین تاریخ انسانی سے ایسے قوائد وضوابط کے شواہد ملتے ہیں جو انسانی رویوں کی اصلاح اور اجتماعی امور کی تنظیم کے لیے بنائے جاتے رہے۔ وہ حضرت ابراہیم کے دور کے بابلی بادشاہ، حمورابی کی 'الواح دستور' (۲۹) کی شکل میں ہوں یا حضرت موسیٰ کے 'احکام عشرہ' کی صورت۔ تاریخ انسانی کی کوئی قوم ان اصولوں کے بغیر نہیں رہی۔

قرآن جو خود پوری انسانیت کیلیے ابدی دستور کی حیثیت رکھتا ہے، یہ حقیقت بیان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہر قوم کو مذہب و شریعت کیصورت میں، ضابطہ حیات اور دستور و آئین ہمیشہ عطا ہوتا رہا ہے۔ جیسا کہ درج ذیل آیات سے واضح ہے:

لکلّ جعلنا منکم شرعۃً وّ منھاجاً.....الآیہ

لکلّ امّۃ جعلنا منسکاً ھم ناسکوہ......الآیہ.(۳۰)

یہی وجہ ہے دنیا کی کئی قدیم ریاستوں میں مذہب کو دستور اور آئین کی حیثیت حاصل رہی ہے۔ عربی زبان میں مذہب ،ذھب سے مصدر ہے، جس کے معنیٰ چلنا اور گزرنا کے ہیں۔(۳۱) گویا، مذہب زندگی گزارنے کے طریقے، راستے اور اصول کو کہتے ہیں۔ یہ لفظ اردو زبان میں عقیدے، نظریے اور مسلک کے مترادف کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔

قرآن مجید میں مذہب کا لفظ مذکور نہیں، تاہم اس کے مترادفات آئے ہیں۔ مگر اس

سلسلہ میں سب سے اہم لفظ "دیـن" ہے جو قرآن نے ان معانی کے لحاظ سے زیادہ وسیع مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ کئی مقامات پر یہ لفظ مذہب کے مترادف بھی آیا ہے مگر دراصل یہ دو بنیادی معنوں میں بار بار مذکور ہے۔ ایک تو بدلے اور جزا کے لیے، جیسے: مـالـک یـوم الـدیـن۔ اور دوسرے ضابطہ حیات کے لیے، جیسے: ان الـدیـن عندالله الاسلام. مؤخر الذکر آیت کریمہ میں قرآن حکیم نے یہ حقیقت بھی واضح فرمادی ہے کہ اسلام صرف مذہب نہیں دین ہے اور یہی وہ دین ہے جو اللہ کے ہاں پسندیدہ، مقبول اور مثالی ہو سکتا ہے اور کوئی نہیں!

جیسا کہ درشاد ہوتا ہے: ومن یبتغ غیر الاسلام دنیا فلن یقبل منه۔ (۳۲)

ریاست مدینہ کو جس میثاق کے ذریعے رسول خدا ﷺ نے آئینی و قانونی بنیادیں فراہم کیں، تاریخ میں اس معاہدے کو 'کتاب' اور 'صحیفه' کے نام سے یاد کیا گیا ہے، جس کے معنی 'دستور العمل' اور 'فرائض نامے' کے ہیں۔ باون دفعات پر مشتمل اس دستاویز کے ذریعے، رسول خدا ﷺ نے چوبیس محلوں پر مشتمل، اندازاً دس ہزار آبادی کو ایک شہری ریاست کی صورت منظم کر لیا۔ یوں ایک بوقلموں اور کثیر الاجناس آبادی کو ایک لچکدار اور قابل عمل دستور کے تحت ایک مرکز پر متحد کیا گیا۔ میثاق مدینہ کی دستاویز میں ایک جگہ لفظ 'دیـــن' برتا گیا ہے جس میں مذہب اور حکومت کا مفہوم بیک وقت پایا جاتا ہے اور دونوں کو یکجا کر کے منظم و مرتب صورت میں اس میثاق نے ایک ریاست کی شکل دے دی۔ (۳۳)

لفظِ دین کے قرآنی مفہوم کو سمجھنے کے لئے ہم یہاں سید ابوالاعلیٰ مودودی کی تشریح نقل کرتے ہیں، جس سے نہ صرف اس لفظ کا لغوی و اصطلاحی مفہوم واضح ہوگا بلکہ اسلامی معاشرے اور ریاست میں دین کی حیثیت اور مقام بھی مترشح ہوں گے۔ وہ لکھتے ہیں:

قرآن مجید اس سے ایک ایسا نظامِ زندگی مراد لیتا ہے جس میں انسان کسی کا اقتدارِ اعلیٰ تسلیم کر کے اس کی اطاعت و فرمانبرداری قبول کر لے، اس کے حدود و ضوابط اور قوانین کے تحت زندگی بسر کرے، اس کی فرمانبرداری پر عزت، ترقی اور انعام کا امیدوار ہو اور اس کی نافرمانی پر ذلت و خواری اور سزا سے ڈرے۔ غالباً دنیا کی کسی زبان میں کوئی اصطلاح ایسی جامع نہیں ہے جو اس پورے نظام پر حاوی ہو۔ موجودہ زمانہ کا لفظ "اسٹیٹ" کسی حد تک اس کے قریب پہنچ گیا ہے لیکن ابھی اس کو "دین" کے پورے معنوی حدود پر حاوی ہونے کے لئے مزید وسعت درکار ہے۔ (۳۴)

انگریزی زبان میں لفظ مذہب کا متبادل Religion استعمال ہوتا ہے جو دراصل فرانسیسی Religiex اور لاطینی Riligio سے ماخوذ ہے۔اس کے معنی عقیدہ، طریقہ عبادت اور مافوق الفطرت قوتوں کے خوف واطاعت سے منسلک ہیں۔(۳۵)

جہاں تک انسانی اجتماعیت، ریاست اور قانون و معاشرت کے حوالوں سے مذہب کے لازوال تاریخی کردار کا تعلق ہے، اس سے تو آج تک کوئی انکار نہیں کر سکا مگر یہ حقیقت ہے کہ جدید جمہوری نظام میں مذہب کو وہ مرکزی حیثیت حاصل نہیں جو ہر انسانی معاشرے میں ہمیشہ سے رہی ہے۔ اگرچہ قدیم مفکرین کی طرح سیاسیات کے جدید ماہرین بھی، مذہب کے سماجی کردار کی نفی نہیں کر سکے تاہم مذہب وسیاست کی دوئی اور مذہب کو انفرادی اور نجی معاملہ قرار دے کر، ریاستی نظام سے الگ کرنے کی کوشش ضرور کی گئی ہے۔ چنانچہ ہےوڈ لکھتا ہے:

The impact of religion on political life has progressively been restricted by the spread of liberal culture& ideas.(36)

'آزاد خیالی اور آزاد ثقافت کے پھیلتے ہوئے اثرات نے، مذہب کے سیاست پر اثرات کو، بزور روک دیا ہے۔'

لھذا جدید جمہوریت میں، مذہب کا حکومت سے کوئی تعلق نہیں رہا۔ جدید مغرب میں جمہوری ارتقاء کی کہانی، مذہب و سیاست کی کشمکش سے بھرپور ہے۔ آخر کار، مذہب کو انسانی معاشرے کیلیے ایک مشترکہ قیمتی اثاثہ سمجھنے کے بجائے، اسے ہر فرد کا، ذاتی اور نجی معاملہ قرار دیا گیا ہے۔(۳۷) مذہب کی نجکاری کے اس عمل (Privatization of Religion) نے اجتماعی سطح پر 'لامذہبیت' (Secularism) اور انفرادی سطح پر، 'آزاد مشربی' (Liberalism) کی تحریکوں کو جنم دیا ہے۔ اینڈریو ہےوڈ (Heywood) کے بقول:

'لفظ آزاد منش، چودہویں صدی سے مستعمل ہے مگر اس کے کئی ایک مفاہیم ہیں۔ لاطینی میں یہ لفظ ایسے طبقے کے لئے بولا جاتا ہے جو (قدیم جاگیرداری نظام میں) نہ تو زرعی مزدور تھے اور نہ ہی غلام (بلکہ آزادی سے بہرہ ور تھے)۔' (۳۸)

'لبرل ازم' کی تحریک کا آغاز، زور شور کے ساتھ تو انیسویں صدی سے ہوا، مگر اسکی جڑیں چودھویں اور پندرھویں صدی کی نظریاتی اصلاحی تحریکوں (Reformation) میں مضمر تھی

۔آغاز میں یہ تصور، آزاد افراد معاشرہ کے لیے استعمال ہوا، اور بعد میں ایک طرز زندگی کی شکل میں مقبول ہو گیا۔

مغرب میں نئی روشنی کے عہد (Enlightenment) نے سائنس اور مذہب کے جس مخاصمے کا آغاز کیا اس کے نتیجے میں مذہب کو پسپائی اختیار کرنا پڑی اور سائنس نے فتح پائی۔انسان نے مذہب کی فراہم کردہ سماجی اور اخلاقی روایات کو خیر باد کہا اور تہذیبی اقدار کی پابندیوں سے جان چھڑالی۔یوں انفرادی آزادی کا سماجی انقلاب برپا ہوا جو کہ 'لبرلزم' پر منتج ہوا۔چنانچہ راجرایٹ ویل (Rojer Eatwell) لکھتا ہے:

Historically, the most important social influences on formation of liberal individualism were the wars of religion and rise of modern science in the sixteenth and seventeenth centuries, and the passage from feudalism to capitalism from the same period through to the nineteenth century.(39)

بطور سیاسی نظریہ کے، لبرلزم کا وجود انیسویں صدی سے پہلے نہیں تھا۔ یورپ میں جاگیرداری کے خاتمہ اور سرمایہ دارانہ سوسائٹی کے قیام کے بعد، متوسط طبقہ کی تمناؤں اور حسرتوں کا ابال، لبرلزم کی صورت میں نکلا۔سترہویں صدی کا انگریزی اور اٹھارہویں صدی کے امریکی و فرانسیسی انقلاب اس کا زوردار محرک بنے اور یوں انیسویں صدی لبرلزم کی صدی قرار پائی۔

جمہوریت اور لبرلزم دراصل جڑواں بہن بھائی ہیں۔جنہوں نے جدید ریاست کے ہاں، نظام سرمایہ داری کی سرپرستی میں ولادت پائی۔ان دونوں میں اشتراک کی بنیاد، شہری آزادیاں (Civil Rights) یا بنیادی حقوق ہیں۔آغاز میں، یہ انفرادی آزادی کے حصول کے لیے سرگرداں تھے، اب یہ دیگر بنیادی حقوق کے طلبگار ہیں۔درحقیقت یہ صنعتی مغرب کا تحفہ ہیں اور بنیادی طور پر مذہب وسیاست کی علیحدگی کا مقصد سامنے رکھتے ہیں۔

لبرلزم کی ارتقائی شکل کا نام سیکولرزم (Secularism) ہے جو نہ صرف انفرادی آزادی کے نام پر تہذیبی روایت سے اجتناب کا داعی ہے بلکہ وہ جنس مذہب ہی کو زندگی کے اجتماعی نظام

سے بے دخل کرنے کا متمنی ہے۔اس مہم کے پیش کاروں نے بظاہر دعویٰ یہ کیا ہے کہ یہ تحریک مذہب کے خلاف نہیں بلکہ یہ تو مذہب کو 'مناسب' مقام دلاتی ہے:

Liberal secularism is by no means an anti-religius tendency. Rather it is concerned to establish a 'proper' sphere and role for religion.(40)

یہاں مذہب کے لئے مناسب کردار اور موزوں دائرہ کار کا انتخاب کرنے سے مراد، فلپ ہیمنڈ (Philip Hammond) کے بقول یہ ہے کہ علم وحی کو ناقابل اعتماد ٹھہرایا جائے اور یوں تمام ریاستی اداروں پر سے، مذہب کی فوقیت اور برتری ختم کردی جائے:

Revelation is a distrusted source of knowledge...Religion has lost its presidency over institution ...(this constitutes a process of secularization).(41)

اس کے برعکس اسلامی اصول سیاست میں، ریاست اور معاشرہ کی تنظیم وتعمیر میں مذہبی عقائد کا بنیادی کردار ہے۔حکومت ایک مذہبی فریضہ کے طور پر انسانوں پر عائد ہوتی ہے تاکہ خالق کائنات کے عطا کردہ دستور وآئین کے مطابق، اجتماعی حقوق وفرائض کی تنظیم اور ادائیگی ممکن بنائی جائے۔ اسلامی تعلیمات کے مطابق، بنیادی محکم اصول جو کہ ناقابل تبدیل و تنسیخ ہیں، قرآن مجید کی صورت میں، اللہ تعالیٰ کے عطاء کردہ ہیں۔انسانی عقل محدود ہونے اور خواہشات کے تابع ہونے کی بنیاد پر، ایسا دائمی وہمہ گیر قانون نہیں بنا سکتی جو آفاقی خصوصیات رکھتا ہو اور ہر طبقے کے تمام انسانی تقاضوں کو پورا کرتے ہوئے انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کا ضامن بن سکے، اس لیے بنیادی اصول، کتاب الہیٰ اور سنت رسول ﷺ کے ذریعے واضح کردیئے گئے۔جن کی عملی صورت رسول خدا ﷺ نے خود ایک ریاست قائم کرکے پیش کردی ہے۔لہذا، اب انسانوں کو اس قانون کی تنفیذ، جزیات وفروعات میں تبدیلی کا حق، وقت کے تقاضوں کی روشنی میں، حاصل ہے۔اس لیے سیاسی وسماجی امور میں، انسانوں کو چاہیے کہ وہ، عدل وانصاف اور مشاورت وشوریٰ کے اصولوں پر عمل کرکے، اپنے لیے دستور وآئین تیار کریں۔قرآن واضح کرتا ہے کہ:

۱۔ اقتدار اعلیٰ کا اصل مالک خالق کائنات ہے، کوئی انسانی ادارہ، کوئی طاقتور حاکم یا انسانی

معاشرہ بحیثیت مجموعی اس کا مالک نہیں ٹھہر سکتا:

انّ ربّکم اللّٰہ الّذی خلق السمٰوٰت و الارض..........الآیہ

الا لہ الخلق والامر ط تبٰرک اللّٰہ ربّ العالمین ہ

ان الحکم الّا للّٰہ ط امر الّا تعبدوا الّا ایّاہ ط ذالک الدین القیّم ولکنّ اکثر النّاس لا یعلمون ہ

'فرمانروائی کا اقتدار اللہ کے سوا کسی کے لئے نہیں ہے، اس کا حکم ہے کہ خود اس کے سوا تم کسی کی بندگی نہ کرو، یہی سیدھا طریق زندگی ہے۔ جبکہ اکثر لوگ اس حقیقت کا ادراک نہیں کر رہے۔'

۲۔ دستور و آئین کا بنیادی مآخذ کتاب الٰہی ہے جس میں بنیادی اصول بنیا کر دیئے گئے ہیں انسان کو چاہئے کہ ان اصولوں کو اپنے حالات کے مطابق بنیاد بنا کر اپنے لئے نظام وضع کرے۔ جو افراد اس آئینی و دستوری بنیاد کے خلاف فیصلے کریں گے وہ کافر و باغی تصور ہوں گے۔ جب کہ اس آئین و قانون کی مثالی تشریح و تعبیر اور عملی تطبیق و تنفیذ رسول خدا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اقوال اور اعمال ہیں:

ان الحکم الّا للّٰہ ط یقصّ الحق وھو خیر الفاصلین ہ

'فیصلہ کا سارا اختیار اللہ تعالیٰ کو ہے، وہی امر حق بیان کرتا ہے اور وہی بہترین فیصلہ کرنے والا ہے۔'

افغیر ابتغی حکماً وّ ھو الّذی انزل الیکم الکتٰب مفصّلا ط والّذین اتینٰھم الکتٰب یعلمون انّہ منزّل مّن رّبّک با لحقّ فلا تکوننّ من الممترین ہ وتمّت کلمٰت ربّک صدقاً وّ عدلاً ط لا مبدّل لکلمٰتہ و ھو السمیع العلیم ہ (۴۲)

'تو کیا میں اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور فیصلہ کرنے والا تلاش کروں، حالانکہ اس نے پوری تفصیل کے ساتھ تمہاری طرف کتاب نازل کر دی ہے، اور جن لوگوں کو ہم نے (تم سے پہلے) کتاب دی تھی وہ جانتے ہیں کہ یہ کتاب تمہارے رب ہی کی طرف سے حق کے ساتھ نازل ہوئی ہے، لہٰذا تم شک کرنے والوں میں شامل نہ ہو۔

تمہارے رب کی بات سچائی اور انصاف کے اعتبار سے کامل ہے، کوئی اس کے فرامین کو تبدیل کرنے والا نہیں ہے اور وہ سب کچھ سنتا اور جانتا ہے۔'

۳۔ اسلامی ریاست کا وجود، خلافت الٰہیہ کے قیام کے لیے ہوتا ہے۔ جس طرح کہ رسول آخر الزماں ﷺ نے مدینہ میں اسلامی ریاست قائم کر کے اس کا آغاز کیا تھا۔ اب مسلمانوں کی تا قیامت آنے والی حکومت، دراصل رسول اللہ ﷺ کی نیابت و جانشینی ہوگی جسے خلافت کا نام دیا گیا ہے۔ قرآن نے اسی سلسلہ میں واضح طور پر اہلِ اسلام کو ہدایت کی ہے کہ وہ:

۱۔ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کریں اور اس اطاعت کی روشنی میں اپنے اجتماعی معاملات کے ذمہ داران 'اولی الامر' کی اطاعت کریں:

یأیھا الذین امنوا أطیعوا اللہ و أطیعوا الرسول وأولی الأمر منکم ...الآیہ

اور یہ کہ:

۲۔ اگر وہ ان شرائط کے مطابق ایمان اور اعمال صالحہ کے لحاظ سے دنیا پر فوقیت رکھتے ہونگے تو اللہ انہیں زمین کی حاکمیت عطا کرے گا:

وعد اللہ الذین امنوا منکم وعملوا الصلحت لیستخلفنھم فی الأرض....الآیہ

اور اس طرح:

۳۔ جب بھی مسلمانوں کو زمینی اقتدار یا **تمکن فی الارض** عطا ہوگا تو وہ دین اسلام کی سربلندی اور اس کی تنفیذ میں سرگرم عمل ہو جائیں گے:

الذین ان مکنھم فی الأرض أقاموا الصلوٰۃ وأتوا الزکوۃ وأمروا بالمعروف و نھوا عن المنکر....الآیہ (۴۳)

اسلامی اصول سیاست میں، ریاست کا قیام، ایک فریضہ قرار دیا گیا ہے تا کہ اللہ کا دیا ہوا نظام حیات، بطور آئین و مذہب کے، قائم و دائم ہو، حقوق و فرائض کا تعین اور تحفظ ہو اور انسانی معاشرے عدل پر قائم ہو جائیں۔ آپ ﷺ نے نہ صرف یہ کہ اسلامی ریاست و حکومت کے لیے دعا مانگی، اسکو عملاً قائم کر کے دکھایا اور اسے اللہ کی رحمت قرار دیا تھا۔

یہی وجہ ہے کہ مسلمان سیاسی مفکرین، اسلامی ریاست وحاکیت کا قیام پوری انسانیت کے لیے ضروری قرار دیتے ہیں جسکے بغیر دین ودنیا کی بھلائی ممکن نہیں ہے۔ مثال کے طور پر، امام ابن تیمیہؒ کی رائے ملاحظہ ہو، آپ فرماتے ہیں:

ان ولا یۃ امر الناس من اعظم واجبات الدین بل لاقیام للذین الابھا. (۴۴)

اسلامی ریاست، ایک ذمہ دار افراد کا منظم مذہبی معاشرہ ہے جو اپنا حقیقی مقتدر اعلیٰ خالق کائنات کو مانتے ہوئے اس کے عطاء کردہ اختیارت حکومت، اپنے میں سے اہل تر افراد کو سونپتے ہیں اور باہمی مشاورت سے اپنے معاملات میں بہتری کی مثبت کوششوں میں ہمہ تن مصروف ہو کر، ایک خوشگوار ماحول اور خوشحال معاشرہ تشکیل دیتے ہیں، جس میں انصاف کا بول بالا ہوتا ہے اور لوگ اپنے رب کی اطاعت کے لئے سازگار ماحول پاتے ہیں۔ ٹھیک یہی ہے وہ اصل مقصد جسکے لیے اللہ تعالیٰ انبیائے کرام کو مبعوث کرتا ہے، جیسا کہ قرآن پاک میں ارشاد ہوتا ہے: لقد ارسلنا رسلنا بالبیّنٰت وانزلنا معھم الکتٰب والمیزان لیقوم النّاس بالقسط.. 'تاکید ہم نے اپنے رسولوں کو صاف صاف نشانیوں اور ہدایات کے ساتھ بھیجا اور انکے ساتھ کتاب اور میزان نازل کی تاکہ لوگ انصاف پر قائم ہوں' ۔۔۔۔۔ اس آیت میں مذکور 'کتاب اور میزان' وہ اصول ودستور ہیں جو اسلامی ریاست میں بنیادی ضابطہ حیات کے طور پر کام کرتے ہیں۔ قرآن مجید میں واضح طور پر بتادیا گیا کہ اللہ تعالیٰ کے عطا کردہ قانون کے مطابق فیصلے نہ کرنے والا معاشرہ، اپنے لیے ظلم، فسق اور کفر کا راستہ منتخب کرتا ہے:

ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک ھم الکافرون ہ (۴۵)

ملک اور قوم (Country & Nation)

جدید سیاسی مفکرین کے مطابق، ریاست کی بنیاد چار عناصر پر رکھی گئی ہے: ۱۔ آبادی ۲۔ علاقہ ۳۔ اقتدار اعلیٰ ۴۔ حکومت ۔۔۔ آج کل ان چاروں اصولوں پر مشتمل انسانی آبادی کو سیاسی زبان میں ایک ملک یعنی Country بھی کہا جاتا ہے اور ایک قوم یعنی Nation بھی۔ گویا 'کنٹری' یعنی ملک کا لفظ 'سٹیٹ' یعنی ریاست کے متبادل کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔

ریاست سے متعلق بحث، اس مضمون کے پہلے حصے میں کی جا چکی ہے، ہم یہاں لفظ قوم کا تجزیہ قدرے تفصیل سے کریں گے۔

کسی خاص خطہ زمین میں رہنے والے کسی گروہ انسانی یعنی قوم کیلیے انگریزی زبان میں نیشن (Nation) کا لفظ تیرہویں صدی سے مستعمل ہے۔ یہ لاطینی (Latin) لفظ Nasci سے اخذ کیا گیا ہے، جس کے معنی پیدا ہونے کے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ Nation سے مراد لغوی معنوں کے لحاظ سے، ایسا گروہ انسانی ہے جو ایک خاص علاقے سے پیدائشی طور پر منسلک ہو۔ اسی بنیاد پر سیاسی مفکرین کے ہاں قوم سے مراد انسانوں کی ایسی اجتماعیت ہے جو اشتراک نسل کی بنیاد پر وجود میں آئی ہو، یعنی:

A breed of people or a racial group.(46)

اس تعریف کی رو سے دیکھا جائے تو معلوم یہ ہوتا ہے کہ قوم کے لفظ کو ملک Country یا ریاست State کے ہم معنی کے طور پر استعمال کرنا درست نہیں ہے۔ جبکہ آجکل، کسی ملک کی شہریت یا رکنیت کے اظہار کے لیے بھی کسی فرد کے نام کے ساتھ قومیت Nationality کے لفظ کا استعمال کیا جانے لگا ہے، جو درحقیقت مغالطہ آمیز ہے کیوں کہ کسی ایک ملک میں پیدا ہونے والا شخص کسی دوسری ریاست کا شہری ہو سکتا ہے۔ شہریت یعنی Citizenship اور قومیت یعنی Nationality الگ مفہوم رکھتے ہیں، اور کسی ایک فرد کے یہ دونوں حوالے مختلف ہو سکتے ہیں یعنی مختلف قومیتوں سے تعلق رکھنے والے ایک ملک کے شہری ہو سکتے ہیں اور ایک قومیت رکھنے والے مختلف ملکوں کے شہری ہو سکتے ہیں۔ لہذا ان دو الفاظ کو ایک دوسرے کے متبادل کے طور پر استعمال نہیں کیا جانا چاہیے۔

ملک اور قوم کو ایک مفہوم میں استعمال کرنے کا یہی بنیادی مغالطہ 'اقوام متحدہ (United Nations)' کے نام میں موجود ہے۔ اقوام متحدہ بنیادی طور پر ریاستوں یا ملکوں کے اتحاد کا نام ہے، قوموں کا نہیں۔(۴۷) اس خلط مبحث کی وجہ لفظ قوم کی اوّل الذکر وہ تعریف ہے جو کچھ سیاسی مفکرین نے کی ہے۔ قوم اپنے وسیع تر مفہوم میں ایسے گروہ انسانی کے لیے استعمال ہونا چاہیے جو نسل، مذہب، رہائش زبان اور تہذیب کا اشتراک رکھتا ہو۔ اسی بنیاد پر ہے وڈ (Heywood) نے اسے سیاسی کی بجائے ثقافتی اجتماعیت کا نام دیا ہے، وہ لکھتا ہے:

A ' Nation' is a cultural entity, a body of people bound together by a shared cultural heritage. It is not therefore, a political association, nor is it necessarily linked to a particular territorial area.(48)

'ایک قوم دراصل ایک ثقافتی شناخت کا نام ہے۔لوگوں کا ایسا جتھہ جو مشترک ثقافتی ورثے میں بندھا ہوا ہو۔لھذا یہ سیاسی اجتماعیت نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کا کسی خاص علاقہ ءزمین سے منسلک ہونا لازم ہوتا ہے۔' اس اشتراک کے ساتھ ساتھ افراد قوم میں، ایک ہونے کا احساس ،کسی قوم کی ساخت کا لازمی عنصر ہے جسے جذبہ قومیت یا Spirit of Nationality کہتے ہیں۔اس احساس یگانگت کے بغیر کوئی قوم معرض وجود میں نہیں آتی ، بھلے اس میں درج بالا اشتراک پوری طرح موجود ہو۔

تصور قومیت کے،اس فلسفیانہ پس منظر کے ساتھ مغربی معاشروں میں دور جدید کی قومیت پرستی (Nationalism) کا جائزہ لینا ضروری ہے، جو اس وقت جدید جمہوریت کا فکری و عملی حلیف بنا ہوا ہے۔قومیت دراصل اپنی اجتماعیت کے ساتھ لگاؤ، اپنے ملک سے وفاداری، اپنی تاریخ کے ساتھ منسلک رہنے کا شعور اور اپنے مشترکہ ورثے کے ساتھ وابستگی کے احساس کا نام ہے۔یہ احساس اپنی شناخت ،تعارف اور یکجہتی قائم رکھنے کے لیے بنیادی کام کرتا ہے لیکن قومیت کا جذبہ ان حدود سے آگے بڑھ کر اپنے تحفظ کی بجائے اپنے تو فق اور برتری کے جنون میں تبدیل ہو جائے اور اپنے مفادات اور مقاصد کی تکمیل کی بجائے ہوس اور تکبر کا روپ دھار لے تو انسانی اجتماعیت آگ کا آلاؤ بن جاتی ہے، جہاں نفرت اور انارکی کا راج ہوتا ہے۔جیسا کہ جنگ عظیم میں بین الاقوامی سطح پر یہ مظاہرہ دیکھنے میں آیا۔

بقول ڈکنسن (Dickinson) جنگ عظیم کا پس منظر اور پیش منظر ایک بین الاقوامی انتشار International Anarchy کا نام ہے۔(۴۹)

قوم پرستی کی تحریک بظاہر انقلاب فرانس کی پیداوار تھی مگر حقیقتاً اس کے بیج، یورپ میں صدیوں سے جاری، ایک فکری کشمکش نے بوئے تھے جن کی آبیاری تحریک اصلاح (Reformation Movement)، نشاۃ ثانیہ (Renaissance) اور جمہوریت

کے ارتقاء (Evolution of Democracy) نے کی تھی۔

یورپ کے قرونِ وسطیٰ (Midle Ages) اور دورِ ظلمت (Dark Ages) کے دوران میں، پوپ اور بادشاہ کے درمیان جاری اقتدار کی کھینچا تانی، اس عوامی نقطۂ نظر پر منتج ہوئی کہ اقتدار، ان دونوں کا نہیں بلکہ قوم کا ہے۔ لہٰذا جن کا حق ہے انہیں اس کے لئے متحرک اور منظم ہونا چاہیے۔ وقت گذرنے کیساتھ ساتھ یہ نقطہ نظر ایک تحریک کی صورت اختیار کر گیا۔ اس تحریک کی بنیاد کے لیے ایک روحانی جذبہ کی ضرورت تھی، جو باہم اتحاد و یگانگت کی بنیاد بن سکے۔ یہ جذبہ قومیت کے جنون کی صورت میں میسر آ گیا۔

جلتی پہ تیل کا کام یونانی علوم کی ترویجِ جدید یعنی نشاۃ ثانیہ (Renaissance) نے کیا، اس لیئے کہ یہ تحریک، یونانی افکار اور تہذیب کے احیاء کی تحریک تھی اور اپنے اندر قدیم یونانی قومیت پرستی کے جواثیم لیئے ہوئے تھی۔ ان جراثیم کی نشوونما کا کام نشاۃ ثانیہ Renaissance کا مخصوص تصورِ انسانیت یعنی Humanism کر رہا تھا۔ ہیومنزم دراصل، انسانی زندگی اور مسائل زندگی کو انسانی سطح پر جانچنے اور سنوارنے کا نام تھا۔ اس داعیے کا بنیادی نعرہ یہ تھا کہ انسان اپنی حیثیت میں انفرادی سطح پر اہم ہے۔ کسی الہامی، مذہبی اور اخلاقی میزان کی ضرورت نہیں، انسان خود ہی معیارِ خیر و شر ہے۔ وہ اپنے لیے مفید اور مضر کا فیصلہ خود کر سکتا ہے۔ لہٰذا اسے اپنا مقدر خود بنانے کا موقع ملنا چاہیے۔

'انسان خود اہم ہے۔۔۔ میں اہم ہوں۔۔۔ اور پھر یہ کہ۔۔۔ ہم اہم ہیں'۔ یہ ''میں'' سے ''ہم'' تک کا سفر، قومیت پرستی کی ساری داستان ہے۔ اسی کا ایک شاخسانہ یہ ہے کہ کسی ملک میں عوام خود، اقتدارِ اعلیٰ کے مالک ہوتے ہیں لہٰذا قوم خود اپنی تقدیر کی مالک ہے:

The natin should be its own master.(50)

اس فکری بنیاد پر Self-government کی دیواریں استوار ہوئیں۔ مطلق العنان حکومتوں کے خلاف عوامی ردِعمل، یورپی اقوام میں تیزی سے بڑھتا گیا۔ سلطانی جمہور کا دور قریب آتا گیا۔ جذبہ قومیت ایک تحریک کی شکل اختیار کر گیا۔ امریکی اعلان آزادی (۱۷۷۶ء) ، انقلاب فرانس (۱۷۸۹ء) اور نپولینی جنگیں (۱۷۹۲ تا ۱۸۱۵ء) اس تحریک کی کامیابی کے سنگ میل ثابت ہوئیں۔ یوں انیسویں صدی، قومیت کے ارتقاء کی صدی ٹھہری، جسکے اختتام پر قومی

پرچم،قومی ترانے،حب الوطنی کے نغمات،عوامی تقریبات میں گونجنے لگے،قومی تعطیلات کا نظام اور قومی زبان بطور ذریعہ تعلیم جیسے مظاہر دنیا بھر میں،ایک جنون کی صورت زور پکڑ گئے۔

ہر قوم نے اپنی اعلیٰ صفات کے نعرے لگا کر اپنی سرحدوں سے باہر پھلانگنا شروع کر دیا۔اور یورپ کی طاقتور قوموں نے نو آبادیاتی استعمار (Colonial Expansion) کی مہم جوئی شروع کر دی۔آدھی دنیا یورپی تسلط میں آ گئی۔قومیت پرستی کے جنون نے بیسویں صدی کے وسط تک کروڑوں انسانوں کو،دو عظیم جنگوں کی بھینٹ چڑھا دیا:

The nineteenth century was a period of nation building..... Such nationalism became increasinly chauvinistic and xenophobic....... Nationalism was therefore a powerful factor leading to war in both 1914 and 1939.(51)

یہ سفر ابھی رکا نہیں۔یہ طوفان ابھی تھما نہیں۔دنیا میں قومیں اسی فلسفے کے تحت اپنے قومی معاملات چلاتی ہیں۔تمام خارجہ پالیسیاں اور تمام بین الاقوامی فیصلے اور معاہدے، 'انسانی مفاد' کی بجائے 'قومی مفاد' کی بنیاد پر ہوتے ہیں

جدید سیاسی فکر کے اس تصور قومیت کو سامنے رکھتے ہوئے،اب ہم اسلامی اصول سیاست کی روشنی میں اس کا تجزیہ کریں گے کہ قرآنی تعلیمات میں قومیت کے تصور کا کیا مقام ہے اور اسلامی سیاسی فکر قومیت کے کس نظریہ کو انسانیت کی بھلائی اور خیر کے لیے موزوں سمجھتا ہے۔

عربی میں **قوم** کا لفظ اگرچہ صرف مردوں کے گروہ کے لیے بھی بولا جاتا ہے مگر قرآن میں اس سے مراد مردوں اور عورتوں کی مشترکہ جماعت یا اجتماعیت ہی لیا گیا ہے۔یوں تو انسانی گروہ کے لیے قرآن نے شعب،فرقہ یا فریق اور شیعہ کے الفاظ بھی استعمال کیے ہیں،لیکن اس مفہوم میں قرآن کے اندر کثرت سے استعمال ہونے والا لفظ قوم ہی ہے۔(۵۲) جہاں تک اس لفظ کے تاریخی پہلو کا تعلق ہے،کتاب الٰہی میں اس کا ذکر درج ذیل حوالوں سے آیا ہے:

۱۔کسی خاص طرز فکر و عمل رکھنے والے گروہ کے لیے جیسے: **لقوم یومنون......،القوم الکافرین...... ، القوم الظالمین.**

۲۔کسی نبی کی امت اور کسی بادشاہ کی رعایا کے لیے،جیسے: **من بعد قوم نوح... من**

قوم فرعون......اتذر موسیٰ وقومهٗ...الخ

۳۔ کسی خاص علاقے میں رہنے والے انسانی گروہ کے لیے جیسے: ..قالوا لا تخف انا ارسلنا الیٰ قوم لوط...الآیہ

۴۔ کسی خاص نسلی اور نظریاتی پس منظر، توارث اور تشخص کے حامل گروہ کے لیے قوم کے ساتھ ملت کا لفظ بھی استعمال ہوا ہے۔ جیسے:

انی ترکت ملة قوم لا یومنون...... ملت ابیکم ابرٰهیم....الآیہ

۵۔ کسی عقیدے اور مسلک کے حامل گروہ انسانی قوم کے ساتھ امة بھی آیا ہے:

ومن قوم موسیٰ امة یهدون بالحق وبه یعدلون ٥

تاہم امت کا لفظ اصلاً ایک مقدس فریضہ حیات کے ضمن میں استعمال کیا گیا ہے، جیسے:

کنتم خیر امة اخرجت للناس .....الآیہ

ولتکن منکم امة یدعون الی الخیر.....الآیہ (۵۳)

معلوم یہ ہوا کہ قرآن نے قوم کا لفظ یا تو ایسے انسانی گروہ کے لیے استعمال کیا:

۱۔ جو ایک خاص نقطۂ نظر کا حامل ہو اور خاص کلچر یا تہذیب رکھتا ہو،

۲۔ یا ایسی اجتماعیت کے لیے جو ایک دستور اور اقتدار و حکومت کے تحت ہو،

۳۔ یا ایسی جماعت انسانی کے لیے جو خاص علاقے میں رہائش پذیر ہو۔

اس کے ساتھ ساتھ کسی ایسی قوم کے لیے جو خاص نسلی توارث اور نظریاتی تشخص کی حامل ہو، قرآن نے ملة کا لفظ استعمال کیا ہے اور ایسی ملت کو جو اپنے سامنے ایک فریضہ اور نظریاتی مقصدیت رکھتی ہو امة کے لفظ سے یاد کیا ہے۔

لفظ قوم کے اس مفہوم کی روشنی میں، اب ہم اس نظریہ کا مطالعہ کریں گے جو قرآن مجید نے، پوری قوم انسانی کے بارے میں واضح کیا ہے، کہ:

۱۔ پوری انسانیت ایک برداری اور مساوی انسانی رشتے میں مربوط ہے:

یاایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحده وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا کثیراً ونساء.....الآیہ

۲۔ نسل، قبیلہ اور علاقے کی تخصیص صرف پہچان کے لیے ہے؛ برتری اور تعصب کی

بنیاد نہیں۔تم میں سے معزز وہی ہے جو زیادہ پرہیزگار ہے:

یاایھاالناس انا خلقنکم من ذکر وانثیٰ وجعلنکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عنداللہ اتقکم.....الآیہ

۳۔قوموں اور گروہوں میں انسانیت کی تقسیم تکبر اور تعصب کی علامت اور قابل مذمت ہے۔اس سے تمہارے درمیان دشمنی بڑھ جاتی ہے:

ان فرعون علا فی الارض و جعل اھلھا شیعا یستضعف طائفۃ منھم یذبح ابنائھم و یستحیی نسآئھم ط انہٗ کان من المفسدین ٥

۴۔تقسیم اور تفرقے کا یہ رویہ انسانی اجتماعیت کے لیے مفید نہیں ہے لہٰذا اس طرزِ عمل سے بچنا اور ایسے لوگوں کا ساتھ نہ دینا جو اس مرض میں مبتلا ہو جائیں:

ولا تکونوا کالذین تفرقوا واختلفوا من بعدماجائھم البینات....الآیہ

ولاتتبعواالسبل فتفرق بکم عن سبیلہ...الآیہ (۵۴)

پارلیمنٹ، ووٹ اور کثرت رائے کا اصول

(Parliament, Vote & Majorty Principle)

دورِ قدیم سے، سربراہ حکومت کے ساتھ ساتھ نظام مملکت کو چلانے کے ذمہ دار افراد کا ایک ادارہ موجود رہا ہے۔قرآنِ کریم نے قدیم بادشاہوں کے ذکر میں ایسے ادارے یا مجلس کو 'ملاء قوم' کے نام سے یاد کیا ہے۔ایران کی قدیم سلطنت میں اس کا نام مجلس بزرگان (Elders Council) اور یونان میں مجلس پنج صد کے نام سے اس کے وجود کا ثبوت ملتا ہے اور آج کل کے دور میں یہی ادارہ پارلیمنٹ (Parliament) کہلاتا ہے۔(یہ لفظ لاطینی کے لفظ *parliamentum* سے ماخوذ ہے)۔

سرزمینِ عرب میں مکہ، اور یونان کی قدیم شہری ریاستوں میں یہ ادارہ بالترتیب 'دار الندوہ' اور 'ہیلیا' کے نام سے یاد کیا جاتا تھا۔یونانیوں اور عربوں نے اپنی پارلیمنٹ کی رکنیت کے لیے افراد کی اہلیت، عمر اور ان کے اختیارات کا پورا نظام، وضع کر رکھا تھا۔(۵۵) نظام جمہوریت نے اپنا کوئی نیا ادارہ متعارف نہیں کروایا بلکہ اسی قدیم روایتی ایوان ہی کو اپنا لیا ہے۔

جمہوری فکر میں اقتدار کا اصل مالک عوام کو مانا گیا ہے۔ جدید دور میں آبادیوں کی کثرت نے عوام کی، اقتدار میں براہ راست شرکت کو ناممکن بنا دیا ہے۔ اس مسئلے کا حل یہ نکالا گیا کہ ایک ایوان نمائندگان ہو جس میں لوگوں کے منتخب نمائندے عوامی مفادات کے مطابق ان کے دیئے گئے حق اقتدار کو استعمال کرسکیں۔ یہ ایک مشاورتی ادارہ ہو جس میں قانون سازی ممکن ہو سکے۔ (۵۶)

پارلیمنٹ دراصل عوامی ایوان نمائندگان ہوتا ہے، جسکا ارتقاء بارہویں صدی سے شروع ہوا۔ آج کل اس ادارے کے ممبران، بذریعہ انتخابات Elections عوامی اکثریتی رائے Vote کی بنیاد پر منتخب ہوتے ہیں۔ انتخابات کے ذریعے قائم ہونے والی نمائندہ حکومتوں کا جمہوری نظام، یورپ میں سترہویں صدی عیسوی سے رو بہ عمل ہے، لیکن اس عمل میں عوام کی (بذریعہ ووٹ) شرکت کی داستان پرانی نہیں ہے۔ بالغ رائے دہی کا اصول Adult Suffrage جو 'ایک شخص، ایک ووٹ' one person, one vote کی بنیاد پر عمل میں آتا ہے، تقریباً نصف صدی قبل معرض وجود میں آیا ہے، جبکہ عورتوں کو ووٹ کا حق ملے ابھی اتنا عرصہ بھی نہیں گذرا۔ تاہم صدیوں کے سفر نے اب یہ ممکن بنا دیا ہے کہ معاشرے کے افراد کی اکثریت، انتخابی عمل میں شریک ہو کر اپنے ایوان نمائندگان کا انتخاب کرسکتی ہے۔

یورپ میں یہ ادارے تیرھویں صدی میں قائم ہونا شروع ہوئے۔ سترہویں صدی میں اس ادارے نے بادشاہ کے مقابلے میں عوام کے حقوق کی نمائندگی کرتے ہوئے آمریت کیخلاف مزاحمتی کردار ادا کرنا شروع کیا۔ اس سے اس ادارے کا اصل جمہوری روپ سامنے آیا۔ انیسوین صدی میں سیاسی پارٹیوں کا ادارہ، یورپ و امریکہ میں معرض وجود میں آیا اور بیسویں صدی میں اسے پوری دنیا میں پذیرائی ملی۔

سیاسی پارٹی دراصل ایسا انسانی گروہ ہے جو سیاسی طاقت کے حصول کا خواہشمند (A group of people seeking political power) ہوتا ہے جو عوام الناس کی سیاسی تربیت کر کے انکی رائے کو اپنے حق میں استعمال کرتا ہے تاکہ اسکے نامزد کردہ افراد کو لوگ منتخب کریں اور وہ اسطرح پارلیمنٹ میں اکثریت حاصل کرے اور یوں اقتدار کے ایوانوں میں براجمان ہو، اور اپنے فلسفے کے مطابق اجتماعی نظام ترتیب دے سکے۔

مغرب میں پارلیمنٹ (Parliament) اور اسمبلیوں (Assemblies) کو عوام

کی حاکمیت کی عملی صورت گردانا گیا ہے۔ لہٰذا اسے ہر طرح کے دستور و قانون کی تخلیق، تجویز اور ترمیم کا حق حاصل ہے۔ (۵۷)

پارلیمنٹ کے حوالے سے ایک اہم پہلو جو جدید جمہوریت کی بنیادوں میں سے ہے اور اسلامی اصول سیاست سے مطابقت رکھتا ہے وہ نظام شورائیت ہے۔ پارلیمنٹ یا نمایندہ اسمبلی بحث و تمحیص کے نتیجے میں عوام الناس یا رعایا کے لیے بہتر سے بہتر فیصلہ، ان کے نمائندوں کی آراء کی بنیاد پر کرتی ہے، یہ پہلو اسلامی اصول سے مطابقت رکھتا ہے کیونکہ قرآن نے اہل اسلام کے امور کو مشاورت کے ساتھ طے پانے کو پسندیدہ قرار دیا ہے اور رسول خدا ﷺ کو وشاورهم فی الامر (معاملات میں ان سے مشورہ کیجئے) کی تاکید کی ہے، اسی بنیاد پر یہ اسلامی حکومت کے دستور کی لازمی شق ہے اور اسلامی تاریخ کا طرۂ امتیاز بھی!

خلافت اسلامی کے عہد میں ایوان مشاورت، ایک نمائندہ اہل الرائے کا ادارہ تھا جہاں مسلمانوں کی اہم شخصیات جمع ہو کر خلیفہ کو مشورہ دیتیں۔ حضرت عمر فاروقؓ (خلیفہ دوم) نے اس مشاورتی ادارے کو وسیع کیا اور اس کے اجلاسوں کی تعداد بڑھائی۔ تاہم مشاورت کے اصول، مقاصد اور طریقۂ کار ایسی چیزوں میں جمہوری سیاست اور اسلامی تعلیمات میں بہت فرق ہے۔ اسلامی اصول کے مطابق کسی ہیئت حاکمہ کو، وہ ایک فرد پر مشتمل ہو یا کئی افراد پر، قرآن و سنت کے فراہم کردہ دستور و قانون میں ترمیم کا حق حاصل نہیں ہے۔ ہاں نئے پیش آمدہ مسائل کے بارے میں قرآن و سنت کی روشنی میں قانون سازی کا پورا اختیار انہیں حاصل ہے اور تمام نزاعی امور میں اللہ اور اس کے رسول ﷺ سے رجوع کا حکم ہے:

فان تنازعتم فی شیءٍ فردوه الی الله والرسول............ (۵۸)

پارلیمنٹ کے ممبران یا عوامی نمائندگان کے سلسلہ میں بھی جمہوری اصول اور اسلامی طریق مختلف ہیں۔ جمہوری نمائندہ ایوان، عوام کی اکثریت (انتخابی طریق کار کے مطابق) کی حمایت کے حامل افراد پر مشتمل ہوتا ہے، اس میں کسی کے کردار اور اہلیت کو بنیاد نہیں بنایا جاتا۔ بس یہ دیکھا جاتا ہے کہ کس کے ساتھ زیادہ لوگ ہیں بلکہ کس نے زیادہ لوگوں کو اپنے ساتھ کر لیا ہے۔

جبکہ اسلامی شوریٰ کے ممبر ہونے کی کچھ خاص شرائط مقرر کی گئی ہیں۔ جن میں قابلیت و اہلیت، دیانت و امانت اور اخلاق، کردار کی اعلیٰ صفات کو لازم قرار دیا گیا ہے۔ (۵۹) عوامی

اکثریت کی حمایت کوئی بنیادی شرط اہلیت کے طور پر نہیں رکھی گئی تاہم یہ ضروری سمجھا گیا ہے کہ ایسے افراد نمایاں اور نمائندہ کردار و حیثیت کے مالک ہوں اور درج بالا صفات کے حامل بھی۔ ایسے عوامی نمائندے جن کے ذمے محلے یا اپنے علاقے کے معاملات کی ذمہ داری ہوتی اور خلیفہ انہیں اپنی مشاورت میں شریک کرتے حدیث کی زبان میں 'العرفا' کہلاتے تھے۔ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ان العرافة حق ولا بد للناس من العرفاء۔

عرفاء دراصل عریف کی جمع ہے جو مدبر، منتظم اور سردار کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔(۶۰)

قرآن مجید نے عوامی نمائندگان کے لیے 'نقیب' کا لفظ استعمال کیا ہے جیسا کہ بنی اسرائیل کے حوالے سے کہا گیا: وبعثنا منهم اثنیٰ عشر نقیباً۔ (۶۱) اور رسول کریم ﷺ نے بھی ہجرت مدینہ سے پہلے بیعت عقبہ کے موقع پر نقیب مقرر کیے تھے۔۔۔۔ تاہم کسی ریاست کی بااختیار ہیئت حاکمہ کے لیے قرآن نے دو تراکیب استعمال کی ہیں:

ایک تو ملاء القوم جو کہ فرعون مصر اور ملکہ سبا کے ذکر میں آیا ہے:

وقال الملاء من قوم فرعون ان هذا ساحر عليم ه

قالت یاایها الملا افتونی فی امری... الآیه

دوسرا اولی الامر جو کہ خاص طور پر مسلمان حکام کے لیے استعمال ہوا ہے: جیسا کہ ارشاد ہوا:

--- اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم... الآیہ (۶۲)

اولی الامر سے مراد قوم کے وہ ذی عقل اور ذی رائے لوگ ہوتے ہیں جو صلاحیت اور اہلیت کی بنیاد پر عوام الناس کے اجتماعی امور کے ذمہ دار بنائے گئے ہوں۔ اسی بنیاد پر امام فخر الدین رازی اور الماوردی نے ایسے افراد کو اهل الحل والعقد کہا ہے۔(۶۳)

جدید جمہوریت عوام کی حاکمیت کو عمل میں لانے کے لیے قوم کے نمائندوں کے چناؤ میں اور ایوان نمائندگان کے اندر مختلف فیصلوں میں کثرت رائے کا اصول اپناتی ہے۔ جمہوری معاشرے میں فرد ایک ووٹ رکھتا ہے اور اس سلسلہ میں تمام افراد یکساں اور مساوی ہیں۔ جس رائے کے حق میں ووٹوں کی اکثریت ہو جائے وہ فیصلہ بن کر نافذ ہو جائے گا اور جو فیصلہ زیادہ

لوگوں کی حمایت نہیں رکھتا، وہ نہیں اپنایا جائے گا۔ جمہوری ریاست کا بنیادی مقصد عوام کی حاکمیت کا قیام ہے اور وہ اسی طریقے میں عمل میں آسکتی ہے۔

اس سلسلہ میں قرآن مجید کی تعلیمات حکمت کا خلاصہ یوں ہے:

ا۔ شعور و بصیرت کے لحاظ سے تمام انسان مختلف اہلیت و صلاحیت کے مالک ہوتے ہیں، باشعور اور جاہل آپس میں برابر نہیں ہوتے:

هل يستوى الذين يعلمون و الذين لايعلمون ٥

قل لايستوى الاعمىٰ و البصيره

۲۔ پاکباز فطرت والے اور بدطینت برابر نہیں ہو سکتے، بے شک بُرے متاثر کن کثرت میں ہوں:

قل الا يستوى الخبيث و الطيب ولواعجبك كثرة الخبيث.... الآيه

۳۔ انسانوں کی اکثریت عموماً اپنے فیصلے خواہشات اور جذبات کے تحت کرتی ہے۔ اس طرح کے فیصلے جہالت، شرک، فسق اور ظلم کا باعث بنتے ہیں۔ لہٰذا اس اصول کو اپنانا درست نہیں اور نہ ہی مفید ہے۔ اکثریت کا عمومی رویہ، اللہ کے راستے سے ہٹا ہوا اور ایمان اور تشکر کے اصولوں سے عاری ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کی پیروی گمراہی کے راستوں پر لے جاتی ہے:

وان تطع اكثر من فى الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون الا الظن وانهم الا يحرصون ٥ (۶۴)

ان اصولوں میں جہاں عوامی اکثریت کی رائے پر اہم فیصلے کرنے سے احتراز کی ہدایت کی گئی ہے وہاں صائب الرائے، صاحب بصیرت اور اچھے کردار کے مالک، افراد معاشرہ سے رائے لینے کی ترغیب دی گئی ہے۔ رسول ﷺ خدا کے اپنی قائم کردہ ریاست میں اور آپ کے تیار کردہ خلفاء نے اسلامی ریاست وحکومت کے نظام کو انہیں اصول وضوابط کی روشنی میں چلایا، تاریخ اس کی شاہد ہے۔

تاہم یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ:

ا۔ آیا درج بالا حوالوں کی روشنی میں، عام انسانوں کی مجرد اکثریت نا قابل اعتبار ٹھہرتی

ہے یا اس کا اطلاق اہل ایمان کے سواد اعظم اور جمہور مسلمانوں پر بھی ہوگا؟

۲۔ دوسرا یہ کہ آیا کثرت رائے کا حصول صرف انتخاب کے عمل میں ممنوع قرار پاتا ہے یا کسی بھی نمائندہ ایوان میں فیصلوں کے حوالے سے بھی؟

جہاں تک سوال کے پہلے حصے کا تعلق ہے تو بنظر عمیق جائزے سے معلوم یوں ہوتا ہے کہ یہاں عوام الناس کے عمومی رویے کا مزاج بتایا گیا ہے اور زندگی کے اہم فیصلوں کو اللہ تعالیٰ کی ہدایت کے مقابلے میں عوامی رائے کے رحم وکرم پر چھوڑنے سے منع کیا گیا ہے۔

جہاں تک ایمان لانے والوں اور اپنے آپ کو اعمال صالحہ سے مزین کر لینے والے لوگوں کا تعلق ہے تو ایسے انسان اللہ کی نظر میں عوام الناس سے ممیز اور ممتاز ہو جاتے ہیں، ایسے لوگوں کو قرآن مجید نے قابل قدر ناموں سے پکارا ہے۔ صادقین، متقین، خسارے سے پاک، خوف وحزن سے محفوظ اور اہل بصیرت قرار دیا ہے۔(۶۵) جہاں تک کسی ایوان میں ریاستی اور اجتماعی فیصلوں کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں برابر وزن کے دلائل وآراء کی صورت میں، مختلف فیہ مسائل میں کثرت رائے کا اصول اپنانے کے علاوہ چارۂ کار نہیں ہے۔ تاریخ اور فقہ اسلامی کی کتب میں موجود قال الجمهور کے الفاظ سے اس پر مہر تصدیق ثبت ہوتی ہے۔ اہل بصیرت اور اہل الرائے کی نمایاں اکثریت کو ہی جـــمهـــور کہا گیا ہے، جو کہ اس لفظ کا حقیقی مفہوم بھی ہے۔(۶۶)

تاہم تاریخ اسلامی کے مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ خود شارع اس اصول سے ماوراء ہیں۔ قانون سازی میں مسلمانوں کی اکثریت کی تائید یا مفاد کا خیال رکھنا تو ضروری سمجھا گیا ہے مگر کسی فیصلے کی بنیاد محض اس بات کو نہیں بنایا گیا کہ اسے عوامی اکثریت کی حمایت حاصل ہے لہٰذا اسی کو قانون بنا لیا جائے بلکہ اس بات کا اختیار خلیفہ وقت (سربراہ مملکت) کو دیا گیا ہے کہ وہ مناسب فیصلہ خود کرے۔ اسلامی ریاست کے ابتدائی دور میں خلیفہ یا عمال حکومت کے براہ راست (جمہوری طریق کے مطابق) انتخاب کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ جس سے اس سلسلہ میں کسی انتخابی اصول کی وضاحت ہوتی ہو، تاہم بیعت عامہ کے ذریعے مسلمانوں کی اکثریت کی تائید کا نظام موجود ہے۔ لہٰذا دورِ جدید میں ایسا طریق کار وضع کیا جا سکتا ہے جو اسلام کے مجموعی نظام کی مناسبت سے درست بھی ہو اور حالات وضروریات سے مطابقت بھی رکھتا ہو!

خلیفہ وقت کی طرف سے عمال حکومت اور خود آئندہ خلیفہ کی نامزدگی کی مثالیں موجود ہیں تاہم ایسی نامزدگی کے ساتھ عام مسلمانوں کی رضا کارانہ تائید کو ضروری سمجھا گیا۔ جیسا کہ خلیفہ ثانی حضرت عمرؓ کی خلافت کے سلسلہ میں ہوا اور آپؓ نے عمال کی تبدیلیاں عام مسلمانوں کی رائے کو مدنظر رکھتے ہوئے کیں۔

خلافت اسلامی نے مسلم اکثریت کی رائے اور تائید کے حصول کے لیے ایک منفرد نوعیت کا ادارہ تشکیل دیا جو 'بیعت' کے نام سے موسوم ہے۔ یہ اس رضا کارانہ معاہدہ کا نام ہے جو حاکم و محکوم کے درمیان اس بنیاد پر قرار پاتا ہے کہ حاکم اللہ کے دین کو نافذ کرے گا اور محکوم اسے تسلیم کرے گا۔ خلافت کے انعقاد میں یہ شرط لازم ہے اور اس کے بغیر کوئی فرد خلیفہ قرار ہی نہیں پا سکتا۔

جدید جمہوری نظام میں ووٹ کے طریق کار کو عوام الناس کی رضامندی کے حوالے سے 'بیعت' کے ادارہ سے مشابہت دی جاتی ہے مگر بغور مطالعہ اور تجزیہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کے مقاصد اور طریق کار میں بڑا بنیادی فرق ہے۔ جمہوری ریاست میں ہر شہری اقتدار کو اپنی ملکیت سمجھتا ہے۔ کسی دوسرے فرد یعنی نمائندے کو وہ اقتدار کا اپنا حصہ ووٹ کی صورت میں دیتا ہے تاکہ وہ منتخب ہونے والا نمائندہ اس کے مفادات کا تحفظ کر سکے۔ اس چیز کو وہ اپنا 'حق' سمجھتا ہے اور خالص اپنی مرضی سے اس کا فیصلہ کرتا ہے.......... اگرچہ دور جدید میں یہ بات محل نظر ہے کہ آیا کہ وہ اس کی ''اپنی'' مرضی ہوتی ہے یا اپنی خواہشات کی مجبوری، جسے موجودہ دور میں انتخاب کے نظام، ذرائع ابلاغ کے پراپیگنڈے اور جذباتی یا معاشی بلیک میلنگ کے ذریعے تبدیل کیا جا سکتا ہے۔

نظام خلافت میں بیعت کرنے والے کا تصور اس سے بالکل جدا ہوتا ہے۔ وہ اسے اپنا حق نہیں اپنی ذمہ داری سمجھتا ہے۔ اقتدار کو اپنی ملکیت نہیں اللہ کی ملکیت اور اپنے پاس امانت سمجھتا ہے۔ تمام شہری اپنی اس امانت کو اللہ کے بتائے ہوئے طریقوں کے مطابق استعمال کرنے کا عہد لیتے ہوئے، سربراہ مملکت یعنی 'خلیفہ' کے ہاتھ سونپتے ہیں اور اس سلسلہ میں اس کی اطاعت کا دم بھرتے ہیں۔ اسلامی اصول سیاست میں خلیفہ اور رعایا کا تعلق اطاعت فی المعروف اور تعاون علی البر کی بنیاد پر بیعت کے ذریعے استوار ہوتا ہے جبکہ جمہوری ریاست میں ووٹ

دینے والے اور لینے والے کا تعلق ایک محسن اور ممنون کا ہوتا ہے، اطاعت وغیرہ کا کوئی تصور کارفرما نہیں ہوتا۔ ووٹ کا تعلق دنیا کی سیاست اور مفادات تک محدود ہوتا ہے جب کہ بیعت دنیا و آخرت دونوں کی کامیابی سے وابستہ ہے۔

ان دونوں کے طریق کار میں ایک اور نمایاں فرق ہے کہ ووٹ مانگا جاتا ہے اور ووٹ لینے والا اپنے آپ کو نمائندگی کے لیے خود پیش کرتا ہے جبکہ خلافت کی بیعت میں یہ دونوں عناصر نہ صرف یہ کہ شامل نہیں ہوتے بلکہ ممنوع ہوتے ہیں۔ اس کے ساتھ بیعت کا معاہدہ، سرعام، علی الاعلان ہوتا ہے جبکہ ووٹ خفیہ رائے دہی کے اصول پر دیا جاتا ہے، ان حوالوں سے دیکھا جائے تو ان دونوں کے اصول و مقاصد، طریق کار اور اثرات یا مضمرات (Implications) کے لحاظ سے زمین و آسمان کا فرق ہے۔

حوالہ جات وحواشی

۱۔ اسی مناسبت سے چرواہے کو بھی ابتداء میں سوس کہا گیا۔ یہ لفظ ابتداء میں گلہ بانی کے لیے استعمال ہوا اور بعد میں جہاں بانی کے معانی تک وسیع ہوگیا۔ اسی سے سائیس نکلا ہے جس کے معنی سرداری وراہنمائی کے ہیں۔ ہمارے ہاں یہی لفظ گلہ بانی و چوبانی کے معنوں میں 'سیس' یا 'سائس' کے طور پر مستعمل ہے۔

۔ابن منظور، لسان العرب (بیروت۔۱۹۵۶ء): ۱۰۸/۶،

۔مرتضی زبیدی، تاج العروس (بیروت۔۱۹۹۴ء) : ۱۶۹/۴

۲۔ الحج: ۴۱، النور: ۵۵، النساء: ۵۸ ۳۔احیاء علوم الدین (مصطفی البابی، مصر۔۱۹۳۹ء): ۹/۱، مقدمہ (منشورات، بیروت): ۱۱۳

4. Soltau, *An Introduction To Politics (Longman, London-1968)*: 2

۵۔ ابن منظور، ایضاً: ۱۴۹/۴، مرتضٰی زبیدی، ایضاً: ۲۱۵/۱۰

فیروزآبادی لکھتے ہیں: و جمهره، جمعه و القبر جمع عليه التراب و لم يطينه۔ گویا جمهر کا بنیادی معنیٰ ہوا کسی چیز کا جمع ہونا یا اکثریت میں ہونا۔ اسی سے لفظ جمہور ترکیب پاتا ہے۔ اس لفظ کا دوسرا معنیٰ، نمایاں اور ممتاز ہونا کے ہیں: (الجمهور) بالضم، الرملة المشرفة على حولها۔ القاموس (مصر۔۱۹۵۲ء) :۳۹۳/۱،

اسی طرح تفصیل دیکھیے: المعجم الوسیط (بیروت) :۱۳۷، البستانی، محیط المحیط (بیروت۔۱۹۷۰ء) :۱۲۶، لوئیس معلوف، المنجد (بیروت۔۱۹۵۱ء) :۹۹

6. David Held, *Modesl of Democracry* (Cambridge-1987):1,2

۶۔ سیطرح لفظ ڈیما کریسی کی لغوی تشریح کرتے ہوئے جیمز میکر یگر نے لکھا ہے کہ:

The word democratic is derived from two Greek roots, demos... the people and kratos. ...... authority, and in its political sense, democracy means government by the poeple ..The many ...as contrasted with government by the one...the monarch, the dictator... or by the few..

رہا یہ سوال کہ یہ لفظ سیاسی اصطلاح کے طور پر کب سے اور کیسے مستعمل ہوا؟ اسکے جواب میں مذکورہ مصنف رقم طراز ہیں:

The word came into English usage in the seventeenth century to denote to direct democracy, the kind of government that existed in Athens and other Greek

city-states.

- James Macgregor,Jack Walter, *Government by the People* (New York-1953) *p*:33,34.

7. Michael Stewert, *Modern Forms of Government* (London-1959): 56

8. Noberto Bobio, *Democracy And Dictatorship*, (Tr. Peter Kenealy, Polity Press-1997):140

۹۔ الانعام: ۱۱٦، المائدہ: ۷۷،

۱۰۔ الانعام: ٦، الحج: ٤٥

۱۱۔ البقرۃ: ۳۰، یوسف: ٤٣، یونس: ۱۰۹، المائدہ: ٤٢، البقرۃ: ۱۲٤ الکہف: ۸۳تا۹۸، البقرۃ: ۲٤۷، النمل: ۲۳تا٤٤،

۱۲۔ ص: ۱۲، النمل:۳۰۔٤٣،

۱۳۔ البقرۃ: ۳۰، راغب اصفہانی، المفردات (دارالفکر، بیروت۔١٤٠٤ھ) : ۱۵۵،۱۵٦، البقرۃ: ۳٦،

۱٤۔ ص:۲٦

۱۵۔ ابن منظور،لسان العرب: ۷۹/۵، روحی بعلبکی، المورد (بیروت، سن ن م): ۵۵٦،۱۲٤۷،

16. Andrew Vincent, *Theories of the State (Oxford-1976)*:16

17. Ernest Barker, *Greek Political Theory*(London-1967) :70

18. Edward Mccheseny, *Masters Of Political Thought* (London-1947): 27

19. Soltau, *An Introduction To Politics*:169

۲۰۔ یوسف: ٤٠،

۲۱۔ العلق: ۶ تا ۹،

۲۲۔ لبقرۃ: ۲۵۶، النحل: ۳۶

فمن یکفر بالطاغوت ویؤمن باللہ فقداستمسک بالعروۃ الوثقیٰ لا انفصام لھا واللہ سمیع علیم ۵

'پس جو طاغوت کا انکار کرے اور اللہ ہی (کی حاکیت) پر ایمان لائے اس نے اپنے آپ کو مضبوط سہارے سے جوڑ لیا جو ٹوٹنے والا نہیں اور اللہ سنتا بھی اور جانتا بھی ہے!'

مولانا مودودی اسکی تفسیر میں لکھتے ہیں: طاغوت ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے بندہ اپنی حد بندگی سے آگے نکل جائے، خواہ اس کی پرستش کی جائے یا اتباع اور اطاعت، ہر قوم کا طاغوت وہ ہے جس کے پاس وہ فیصلہ کرانے کے لئے اپنے معاملات لے جاتی ہے، اللہ تعالیٰ اور رسول ﷺ کے مقابلہ میں۔ سید مودودیؒ، تفہیم القرآن: ۱/۱۶۷،

۲۳۔ الفرقان: ۲، الاعراف: ۵۴، الملک: ۱، الاسرآ: ۸۰، آل عمران: ۲۶

۲۴۔ الانعام: ۱۶۵، فاطر: ۳۹،

۲۵۔ الطبری، جامع البیان، مصطفیٰ البابی، مصر۔ ۱۹۶۷ء ج ۱ ص ۱۹۸۔ ابن الجوزی، عبدالرحمٰن، زاد المسیر، مکتب الاسلامی، بیروت۔ ۱۹۶۴ء، ج ۱ ص ۶۰۔ الزمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، مطبعۃ الاستقامۃ، مصر۔ ۱۹۴۶ء، ج ۱ ص ۲۹، ۸۹/۴۔ الرازی، فخر الدین، تفسیر الکبیر، دار الکتب العلمیہ، بیروت ۱۹۹۰ء، ج ۱ ص ۱۵۲

۲۶۔ سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ، تفہیم القرآن: ۲۶/۱، سید مودودی، تفہیم القرآن، ادارہ ترجمان القرآن، لاہور۔ ۱۹۹۱ء، ج ۱ ص ۶۲

۲۷۔ تفصیل کیلیئے ملاحظہ ہو انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا، ۱۵ واں ایڈیشن ۱۹۹۰ء، صفحات ۵۶۷ تا ۵۶۸

۲۸۔ ارسطو کے سیاسی افکار، آئین و دستور کی بھرپور وضاحت اور پرزور اہمیت پر مبنی ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو:

- Aristotle, *Politics* (Translated by Benjamine Jowett) New York- 1943 (Book:II, IV)

۲۹۔ حمورابی کے قوانین وہ قدیم ترین تحریری دستور ہے جو جزوی طور پر تاریخ میں محفوظ

ہے۔ پتھر کی سلوں پر تحریر یہ قوائد، تین حصوں اور ۴۹ کالموں کیصورت میں تحریر ہیں۔ یہ تحریر قوانین کی تفصیل، جرائم کی سزا کیساتھ ساتھ، دستور کی عظمت و اہمیت کی وضاحت بھی کرتی ہے ۔تفصیل کیلیئے دیکھیئے:

- Joan Oates, *Babylon*, Thomas & (London-1979): 74-75.s

Hudson

۳۰۔ الاعراف:۱۴۶، الحج: ۶۷، المائدہ: ۴۸،

۳۱۔ لوئس معلوف،المنجد : ۲۳۸،

۳۲۔ا لفاتحہ: ۳، آل عمران: ۱۹، ۸۵،

مذہب کے درج ذیل مترادفات،قرآن میں آئے ہیں:صــراط ، طــریـقــہ، سبیــل ، منسک،شریعہ یا شرعہ اور منہاج

الفاتحہ:۶، الاحقاف: ۳۰، الاعراف:۱۴۶، الحج: ۶۷، المائدہ: ۴۸،

ان الفاظ کی تفصیلی تشریح کیلیے دیکھیے، تفہیم القرآن:۱

شاہ عبدالقادر،ترجمۃ القرآن:۲،۱۰۵،۱۵۲،۳۰۵،۳۵۳

۳۳۔ ابن سعد،طبقات (دارالفکر، بیروت۔۱۹۹۴ء): ۱(II)/ ۷۲، یہ عبارت ڈاکٹر حمید اللہ کی فراہم کردہ معلومات سے ماخوذ ہے۔تفصیل کیلیے دیکھیے:۔ڈاکٹر حمید اللہ، عہد نبوی میں نظام حکمرانی (اردو اکیڈمی سندھ، کراچی۔۱۹۸۷ء): ۸۱ ، ۷۵تا۹۶

۳۴۔ وہ مزید لکھتے ہیں کہ:

"یہ لفظ عربی ذہن میں چار بنیادی تصورات کی ترجمانی کرتا ہے۔

غلبہ وتسلط، کسی ذی اقتدار کی طرف سے۔

اطاعت،تعبد اور بندگی، صاحب اقتدار کے آگے جھک جانے والی کی طرف سے۔

قاعدہ ضابطہ اور طریقہ جس کی پابندی کی جائے۔

محاسبہ، فیصلہ اور جزا و سزا۔"

۔سید مودودی، قرآن کی چار بنیادی اصطلاحات (اسلامک پبلیکیشنز، لاھور۔۱۹۹۰ء):124،

35. Ronald Jhonstone, *Religion AndSociety*(London-1987):13-20

36. Heywood, *Political Ideologies* (London-1998):295

37. *Ibid,* p - 296, 38. *Ibid,*

The term 'liberal' has been in use in since the fourteenth century but has had a wide variety of meanings. The latin liber referred a class of free men, in other words, men who were neither serfs nor slaves. p: 24

39. Rger Eatwell, *Contemporary Political Ideologies* (New York-1993): 24

40. Heywood, *Ibid,* p - 295,

41. Hammond, *The Sacred In A Secular Age* (California-1985) :36

۴۲۔ الاعراف: ۵۴، یوسف: ۴۰، الانعام: ۵۷،۱۱۴۔۱۱۶ ,
(ساتھ ہی ملاحظہ ہوں: النساء: ۶۴، ۶۵، ۶۹، ۸۰، الشوریٰ: ۳۸، النساء: ۵۸، ۵۹)

۴۳۔ النساء: ۵۹، النور: ۵۵، الحج: ۴۱،

۴۴۔ ابن تیمیہ، السیاسۃ الشرعیہ (دارالدعوۃ الاسلامیہ، لاہور): ۱۶۱،

۴۵۔ آل عمران: ۱۵۹، الحج: ۴۱، المائدہ: ۴۴تا۴۷، الحدید: ۲۵

46 Andrew Heywood, *Political Ideologies* : 152

47,48.Heywood, *Political Ideas And Concepts* : 57

49. Heywood, *Political Ideas And Concepts:* 71

Politicial Ideologies: 152

50.*I bid,* p-153, 51.*Ibid,* p-15

۵۲۔ راغب اصفہانی، مفردات: ۶۱،
الحجرات: ۱۱، ۱۳، البقرۃ: ۷۵، ۸۵ الحجر: ۱۰،

۵۳۔ الانعام:۹۹، البقرۃ: ۲۶۴، الاعراف: ۶۹، ۱۲۷، ھود: ۷۰، الاعراف: ۱۳۸، التوبہ: ۱۷، الحج: ۷۸، یوسف: ۳۷، الاعراف: ۱۵۹، البقرۃ: ۲۱۳، آل عمران:۱۰۴، ۱۱۰

۵۴۔ النساء: ۱، الحجرات: ۱۳، القصص: ۴، الانعام:۱۵۳، آل عمران: ۱۰۵

۵۵۔ سید سلیمان ندویؒ، ارض القرآن (معارف پریس اعظم گڑھ۔۱۹۵۶ء): ۱۰۶/۲

56.Soltau, *An Introduction To Politics:* 179

۵۷۔ البلاذری، فتوح البلدان(نفیس اکیڈمی، کراچی۔۱۹۸۶ء): ۲۷۶، ۵۸۔آل عمران: ۱۵۹، النساء: ۵۹

۵۹۔ گوہر الرحمٰن، اسلامی سیاست (المنار، لاہور۔۱۹۹۵ء):۳۰۰،

۶۰۔ سنن ابوداؤد (بیروت۔۱۹۸۱ء):۳۴۸/۳، لسان العرب: ۲۳۸/۹،

۶۱۔ المائدہ: ۱۲،

۶۲۔ الاعراف: ۱۰۹،۱۰، النمل: ۳۲، النساء: ۸۳،۵۹

۶۳۔ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن (دارالکتب عربیہ،مصر۔۱۹۶۷ء): ۲۶۰/۵،فخرالدین رازی، تفسیر الکبیر: ۱۴۴/۱۰، الماوردی، الاحکام السلطانیہ (مصر۔۱۹۶۰ء): ٦

۶۴۔ الزمر: ۹، الانعام: ۵۰، المائدہ: ۱۰۰، الانعام: ۱۱۶

۶۵۔ الحدید: ۱۹، البقرۃ: ۴تا۱۰، الاعراف: ۳۵

۶۶۔ الماوردی، ایضاً، ابن منظور، لسان العرب: ۱۴۹/۴

فصل دوم

بنیادی حقوق کا فلسفہ اور اس کا اسلامی تناظر

جدید جمہوری نظام میں، حکومت وسیاست کا یہ طرۂ امتیاز بیان کیا جاتا ہے کہ اس کے ذریعے انسانی معاشروں کو آزادی و مساوات کا تحفہ اور بنیادی حقوق کا تحفظ حاصل ہوا ہے۔ اور یہ کہ معاشرے میں فرد کی اہمیت اور اس کے حقوق کی نگہداشت کی ضمانت جمہوریت میں ہی ملتی ہے۔ جدید ماہرین سیاسیات میں ایک معتبر نام ایچ جے لاسکی (H. J. Laski) کا ہے۔ جمہوریت کے درج بالا دعوے کو بیان کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے:

Democracy rests on a belief in the fundamenal dignity and importance of the individual , in the essential equality of human beings, and in the need for freedom.(1)

اس سے معلوم یہ ہوا کہ موجودہ جمہوریت کی بنیاد فرد کی اہمیت وعظمت پر ہے۔ اور کسی حکومت کے لیے آج کے دور میں یہ اقدار ایک آزمائشی پیمانہ Test Case اور Touch Stone کا درجہ رکھتی ہیں۔ انہیں اصول واقدار کی پاسداری اور ان کو عروج تک پہنچانے کی صورت میں کوئی حکومت مثالی حکومت بن سکتی ہے۔

میخائل سٹیورٹ (Michael Stewart) اس فلسفے کی عملی تشریح یوں کرتا ہے:۔

When people claim that their country is a democracy We understand them to say that, as for as is humanly possible, all the adult citizens have an equal opportunity to

exercise political power.(2)

یعنی اس کے خیال میں تمام شہریوں کو عملاً سیاسی (حق کے استعمال کی) قوت، یکساں اور مساوی طور پر حاصل ہو، تو جمہوریت روبہ عمل ہوگی، وگرنہ نہیں۔ فلسفہ جمہوریت کی اس روح کا فکری پس منظر کیا ہے؟ سالٹاؤ (Soltau) نے اسے ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ:۔

At the foundation lies a spiritual concept, that all men are equally children of god and there by equal in their needs and their rights.

حقوق اور ضروریات کی مساوات میں فرد کی آزادی کا راز پنہاں ہے۔ اس کے خیال میں ریاست کا کام صرف ان حقوق کا تحفظ ہے۔ اس معیار کے مطابق جس طرح کہ لوگ خود چاہیں۔ لہٰذا وہ لکھتا ہے کہ:

The state is only there to give individuals their fullest, opportunity of living a good life, they, not the state being the judge of what 'goodness is for them. And finally authority cannot come from above or from outside; its only source is the people themselves; its only justification is its derivation from popular authority.(3)

سیاسی ماہرین کی درج بالا آراء سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جمہوری ریاست میں افراد کو بنیادی انسانی حقوق کا تحفظ آزادی اور مساوات کی بنیادوں پر مہیا ہوتا ہے۔ فرد کی اہمیت و عظمت کو معیار بنا کر تمام لوگوں کو آزادی کے ساتھ زندگی گزارنے کے حقوق مساوی طور پر حاصل ہوتے ہیں۔ وہ اپنے حقوق کے تعین اور ان کے حصول کے لئے سیاسی حاکیت میں شرکت کے یکساں مواقع سے بھی فیضیاب ہوتے ہیں۔

ذیل میں بنیادی حقوق انسانی کے اس فلسفے کا محاکمہ، قرآنی تعلیمات کی روشنی میں کیا جائے گا، مگر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ پہلے آزادی اور مساوات کے تصورات کا تجزیہ کیا جائے۔

جمہوری فکر کے مطابق آزادی یہ ہے کہ آدمی اپنی مرضی کا مالک ہو، اپنی قسمت اور مستقبل کا

معمار اور اپنی خواہشات پورا کرنے کا حق رکھتا ہو اور اس حق میں سب برابر ہوں۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا اپنی مرضی کے مطابق چلنا اور اپنی خواہشات کے مطابق زندگی گذارنا، واقعی آزادی ہے؟ ....بنظر عمیق جائزہ لیا جائے تو یہ بات منطقی طور پر ثابت ہوتی ہے کہ اپنی مرضی کے تابع ہو کر رہنا، آزادی نہیں درحقیقت اپنی خواہشات کی غلامی ہے۔ ایسے آزاد بندوں کا معاشرہ جو اپنے مرضی اور خواہش کے بندے ہوں، دراصل غلاموں کا معاشرہ ہوتا ہے۔

یہی الجھن ہے جس کی بنیاد پر خود مغرب کا مفکر پریشان ہو جاتا ہے:۔

Freedom is difficult to discuss .... Perhaps the best way of giving shape to freedom is by distinguishing it from 'Unfreedom'.(4)

الجھن یہ ہے کہ جب حقوق کے لحاظ سے برابری کا عمل شروع ہو تو ایک فرد کے حقوق کی آزادی دوسرے فرد کے حقوق کی بندش کی ذریعہ بن جاتی ہے۔ ایک کی آزادی، دوسرے کو مجبوری کی غلامی تک دھکیل سکتی ہے!۔

In this sense, freedom is a zero- sum game: When one person, an employer, gains more freedom, someone else, an employee, loses it.(5)

یہی وجہ ہے کہ خود مغرب میں یہ تصوراتی الجھن، میدان عمل میں، محض تصوراتی حقیقت بن کے رہ جاتی ہے:۔

Equality of opportunity points towards an inegalititarian ideal....(6)

اسی طرح مطلق مساوات میں بڑا ابہام ہے۔ مساوات کس لحاظ سے؟ حجم یا اہمیت (Size or Value) کے لحاظ سے، حالات کی یا صلاحیتوں کی مساوات، مقاصد کی یا کامیابیوں کی؟

Equality is a highly complex concept, there being as many forms of equality as there are ways of comparing the condition of human existence.(7)

تصورات چونکہ ایک دوسرے میں نا قابل تفریق حد تک مدغم ہو جاتے ہیں لہذا ان کی تشریح، تحدید اور تعریف ناممکن ہو جاتی ہے۔ جس طرح ڈکسن (Dixon) کہتا ہے:۔

Abstract concepts have overlapping boundories and are sometimes ambiguous and relatively indeterminate.(8)

پھر اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ایک فرد کی آزادی پر سے ساری پابندیاں ہٹاتے جائیں تو دوسروں کے کئی دوسرے حقوق پر پردے پڑتے جاتے ہیں۔ معاشی آزادی اسی طرح کی ایک الجھن ہے، کہ دولتمند اور غربت کے مارے کو اگر ایک جیسی آزادی دی جائے تو نتیجہ کیا ہوگا؟

...since advocates of that particular doctrine suppress, or , at least, fail to notice, the hidden 'unfreedoms' which are associated with it.(9)

گویا آزادی و مساوات اور بنیادی انسانی حقوق کا جو تصور جمہوری فکر میں دیا گیا ہے اس سے بعض انفرادی مسائل تو حل ہو جاتے ہیں، مگر ساتھ ہی بہت سے اجتماعی مسائل پیدا ہو جاتے ہیں۔ اس لحاظ سے اسلامی اصول سیاست سے یہ جمہوری اقدار متضاد اور مخالف رخ اختیار کر لیتی ہیں۔ مثال کے طور پر مساوات کے اصول کے تحت جمہوریت نے مرد اور عورت کو ایک میدان میں لا کھڑا کیا ہے۔ اسلامی تعلیمات نے دونوں کے الگ دائرہ کار، الگ صلاحیتوں اور الگ جسمانی اور نفسیاتی کیفیات کی بنیاد پر ان کے الگ الگ حقوق اور فرائض کی تفصیلات دی ہیں۔ جن حوالوں سے دونوں یکساں ہیں وہاں ان کے درمیان مساوات بیان کی گئی ہے (مثلاً اعمال کے بدلے اور جزاء کے لحاظ سے دونوں برابر ہیں)۔ اسی طرح جہاں وہ غیر مساوی ہیں وہاں الگ الگ حقوق و فرائض بیان کیے گئے ہیں (عائلی اور معاشرتی زندگی اس کی مثال ہے)۔

اسلام میں انسان ان معنوں میں آزاد نہیں ہے جن معنوں میں مغربی جمہوریت اسے آزاد قرار دیتی ہے۔

قرآن مجید نے آزاد آدمی کے لئے ''حرٌ'' اور غلام کے لئے ''عبدٌ'' کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔ قانونِ قصاص کے بیان میں ارشاد ہوتا ہے:

''﴿یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی ط اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ

وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ............﴾(البقرۃ:178)

امام راغب اصفہانی کے مطابق: الحر، العبد کی ضد ہے۔یعنی ایسا انسان جو کسی اور کی غلامی میں نہ ہو(10)۔اس مفہوم کے تحت غلامی سے آزادی تک عمل کے لئے قرآن پاک نے ''تحریر رقبہ'' کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔(النساء:92)...........ایک لطیف نقطہ یہ ہے کہ اسی لفظ حر کے مادے سے ترکیب پانے والا لفظ ''محررا'' قرآن مجید میں ایک اور معنی میں آیا ہے۔ارشاد ہوتا ہے کہ:

''﴿اِذْ قَالَتِ امْرَاَتُ عِمْرَانَ رَبِّ اِنِّیْ نَذَرْتُ لَكَ مَا فِیْ بَطْنِیْ مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّیْ......﴾ (آل عمران:35)یہاں محررا کا لفظ مفسرین اور اہل لغت کے نزدیک وقف شدہ، خادم معبد اور مخلص تابع فرمان انسان کے لئے استعمال ہوا ہے۔(11) گویا قرآن وسنت کے بیان کردہ فکری وعملی اصولوں کے مطابق انسان آزاد بھی ہے اور غلام بھی۔آزاد ان معنوں میں کہ وہ کسی انسان یا دیگر ہستی کا غلام نہیں مگر وہ غلام ان معنوں میں اپنے رب کا عبد ہے:-

﴿وَمَاخَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّالِیَعْبُدُوْنِo﴾(الذاریات:56)

اسی طرح کا معاملہ مساوات کے ساتھ بھی ہے۔انسان کچھ حوالوں سے برابر ہے جیسے تخلیق، انسانیت، تکریم وغیرہ۔اسی طرح کچھ حوالوں سے غیر مساوی ہے جیسے درجات، اہلیت، علم ، رزق وغیرہ۔خود مرد وعورت ہی کی مثال کو لیجئے، قرآن فرماتا ہے:-

﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِیْ عَلَیْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ ط﴾(البقرۃ:228)

بیسویں صدی میں جدید افکار کے انقلاب سے پہلے، فطری حقوق (Natural Rights) کے نام سے مذہب عیسائیت کے منظم کردہ حقوق کا ایک سلسلہ موجود تھا۔مذہبی تفوق کو جوں جوں زوال ہوا، توں توں ان ''فطری حقوق'' کی مذہبی اور اخلاقی حیثیت تبدیل ہوتی گئی:

By the twentieth century, the decline of religious belief had led to the secularisation of natural right theories , which were reborn in the form of 'human' rights(12)

انسانی حقوق کی اس تحریک کے پیچھے بنیادی طور پر نشاۃ ثانیہ کے اس تصور کو دخل تھا، جس کے تحت زندگی کے تمام معاملات کو صرف انسانی سطح پر پرکھنے کی سوچ پروان چڑھی۔ بیسویں صدی میں ان حقوق کی درج ذیل تعریف کی گئی۔

Human rights are rights to which people are entitled by virtue of being human.They are therefore,'Universal' rights in the sense that they belong to all human beings.... Human rights are also fundamental' rights in that they are inalienable, they can not be traded away or revoked.(13)

بنیادی انسانیحقوق کی یہ سادہ سی تعریف ہے۔اس کی تشریح میں بہت وسعت آئی ہے اور خود مغرب میں اس پر بہت بحث کی گئی ہے۔جو کہ بنیادی حقوق کے دائروں پر سے قدرتی اور مذہبی اصولوں کو ہٹانے سے متعلق ہے اور خود اس اصطلاح کے اطلاق اور تعین سے منسلک ہے۔اگر انسانی حقوق کے اس تصور کو سامنے رکھا جائے جو انہیں...... بنیادی،...... عالمگیر...... اور مطلق ......حقوق قرار دیتا ہے، تو کئی سوال ایسے جنم لیتے ہیں جن کا جواب انسانی بصیرت کے بس میں معلوم نہیں ہوتا۔

مطلق بنیادی حقوق انسانی کے بارے میں سب سے پہلے تو یہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ حقوق انسان کو انسان ہونے کی بنیاد پر حاصل ہوتے ہیں یا محض زندہ ہونے کی بنیاد پر؟ یعنی یہ کہ ان حقوق کی بنیاد زندگی ہے یا انسانیت؟

اگر ان کی بنیاد زندگی ہے تو پھر یہ حقوق ساری زندہ چیزوں کے ہونے چاہئیں۔جیسا کہ ٹوم ریگن (Tom Regan) نے اپنی کتاب The Case For Animal Rights میں لکھا تھا کہ:۔

. ..all creatures that are the subject of life qualify for rights.(14)

اور اسی بنیاد پر مغرب میں حیوانوں کے حقوق کی تحریک جاری ہے۔

لیکن الجھن یہ ہے کہ حقوق کو مطلق Absolute اور بنیادی Fundamental مانا جائے

تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اگر زندگی حقوق کی بنیاد بنتی ہے تو پھر سب زندہ چیزوں کو حقوق حاصل ہونے چاہئیں۔ پھر اگر سب کی زندگی ایک جیسی ہے تو سب کے حقوق ایک طرح ہوں۔ اگر زندگی مختلف ہے تو حقوق مختلف ہونگے۔ چونکہ یہ ایک بدیہی حقیقت ہے کہ زندگی کئی قسم کی ہے تو حقوق بھی کئی قسم کے اور مختلف ہونے چاہئیں۔ یعنی حقوق کی مساوات چہ معنی؟ ...... اگر مختلف ہونا ضروری ہے تو ان مختلف حقوق کا تعین کون کرے گا؟ خود ابھی زندہ چیزوں کی درجہ بندی مکمل نہیں ہوئی تو حقوق کی درجہ بندی کیسے ہوگی۔ اور اگر یہ درجہ بندی ہوگئی تو یہ مطلق کیسے رہ جائیں گے؟ اور اگر تعین ہوگیا تو زمینی زندگی کے بارے میں ہوگا یا آبی مخلوق کے بارے میں؟ اور فضائی مخلوق کا کیا بنے گا؟ زمینی مخلوق کو لے لیں۔ اس میں سے بھی گھریلو پالتو جانور سے شروع کرتے ہیں لیکن اگر کتے کے حقوق کا تعین ہوگیا تو ان جانوروں کے حقوق کا کیا ہوگا جن کا گوشت کتے کو پیش کیا جاتا ہے؟

اگر ان حقوق کو صرف مویشیوں اور پالتو جانوروں تک محدود کر لیا جائے (بامر مجبوری) تو پھر یہ سوال پیدا ہو جائے گا کہ ان حقوق کا تعلق پھر خاص مقام رکھنے والی، زندہ چیزوں سے وابستہ ہوگیا اور اس طرح یہ عالمگیر، بنیادی اور مطلق نہیں رہیں گے۔ پھر جن مخصوص زندہ چیزوں کو یہ حقوق دیئے جائیں گے ان میں بھی مساوات اور برابری ایک سوالِ لاجواب بن جائے گی۔ مثلاً انسان کے لیے عبادت کا اظہار خیال کا اور حصول تعلیم کا حق ہوتا ہے۔ کیا جانوروں کو بھی ایسے ہی حقوق حاصل ہونگے؟

یہ الجھن اور زیادہ پیچیدہ ہو جاتی ہے۔ جب خود انسان کو بھی جانوروں کی صف میں کھڑا کیا جاتا ہے۔ جانور Social ہوتے ہیں اور انسان بھی، انسان سماجی حیوان تو تھا ہی اب وہ سیاسی حیوان بھی ہے اور اس پر جدید انسان کو اصرار بھی ہے جیسا کہ لیوراؤک (Leo Rouch) اپنی مشہور کتاب، سیاسی حیوان میں لکھتا ہے:۔

Our nature is inevitably social,and so, "poltitcal animal " defines us as we are and must be (15)

ایسی صورتحال میں انسان سمیت تمام جانوروں کے حقوق کی تعین کا مسئلہ بہت گنجلک ہو جاتا ہے مثال کے طور پر زندہ رہنے کے حق کو لیجیے۔ انسان کو قتل کرنے والے انسان کو بھی زندہ

رہنے کا حق حاصل ہے اس بنیاد پر قتل کی سزا ختم کر دی جانی چاہیے۔ اگر اس لیے نہیں ختم کیجا سکتی کہ اس نے بھی خود مقتول کا حق تلف کیا ہے تو پھر یہ اصول اب انسان پر، دیگر جانوروں کے تناظر میں لاگو کریں تو انسان کئی جانوروں کو اپنے مقاصد اور ضروریات کے تحت قتل کرتا یا مارتا رہتا ہے۔..... اور یہ ایسا ''جرم'' بنتا ہے جس سے کرہ ارض کا کوئی انسان مبرا نہیں ہے۔ تو کیا پھر تمام انسان قتل کر دیئے جائیں؟.......... اگر زندہ رہنے کے حق کے علاوہ دیگر حقوق برابری کی سطح پر تمام جانوروں کے لیے مہیا کرنے ہوں تو وہی الجھن برقرار رہتی ہے کہ مچھر کے مقابلے میں انسان کے، اور انسان کے مقابلے میں مکھی کے حقوق کا تعین کیسے ہوگا؟..........

یہ کہا جا سکتا ہے کہ جس طرح ایک قاتل کو سزا دی جا سکتی ہے اسی طرح ایسے جانور کو مارا جا سکتا ہے جو نقصان دہ ہو اور اس طرح (مثلاً) تمام جراثیم کش ادویات کا استعمال درست قرار پا جائے گا۔ لیکن ان کے استعمال سے گناہ گار اور بے گناہ کو ایک جیسی سزا دینے کا قصور کس کے سر جائے گا اور بے گناہوں کی زندگی لینے کا ''حق'' استعمال کرنے والے کی سزا کیا ہوگی؟ پھر یہ تعین کیسے ممکن ہوگا کہ دوسرا جانور ''نقصان دہ'' ہونے کے دائرے میں کب داخل ہوا؟ (کہ اس کو مارنے کا جواز پیدا ہو!) اور یہ کہ کس حد تک نقصان دہ ہونے کی سزا کے طور پر اس سے زندگی کا حق چھینا جا سکتا ہے؟ اس طرح کے منفرد اور ناممکن پیمانے کون ایجاد کرے گا کہ ایک بھونکتا ہوا کتا، کس لمحے کاٹنے کا ارادہ مکمل کر کے حملہ آور ہوا؟ اور خود کاٹے جانے والے کے حقوق کی خلاف ورزی، کہاں کہاں سے ہوئی؟.......... یہ تو سارے سوال اس صورت میں ہیں جب آپ نے انسان کو ایک جانور مانا اور دیگر جانوروں کی طرح اس کے حقوق کا مسئلہ درپیش ہو.......... سوالوں کا ایک اور سلسلہ وہ ہے جو انسان کو انسان مان لینے کے بعد اس کے حقوق کی تعیین کے حوالے سے پیدا ہوتا ہے۔

یعنی یہ کہ ایک انسان کب 'Human' کہلانے کا مستحق بنتا ہے جب کہ وہ ہیومین رائٹس کا مستحق ہو سکے؟ پیدائش سے پہلے یا پیدائش کے بعد!

اگر پیدائش سے پہلے ہی وہ حقوق کا حق دار ہو جاتا ہے اور ہر زندہ جسم کو ان حقوق کا مستحق مانا جائے تو اسقاط حمل (Abortion) کے ''حقوق'' کی کیا حیثیت ہے؟.......... اگر پیدائش کے بعد ہیومین کہلا سکتا ہے تو اسقاط حمل کو جائز قرار دینے کے لیے یا تو یہ ماننا پڑے گا کہ بچہ پیدا

ہونے سے، پہلے مردہ ہوتا ہے یا یہ ماننا پڑے گا کہ زندگی مقدس نہیں ہے اور حقوق کا تعین صرف زندگی کے ساتھ نہیں ہوتا، زیادہ دیر کی زندگی کے ساتھ ہوتا ہے اس لیے ماں کی زندگی زیادہ قیمتی ہے یا یوں کہنا پڑے گا کہ جو دنیا میں پہلے آیا ہوا ہے، اسے بچانا حقوق کے دائرے میں داخل ہے اور اس کی آزادی زیادہ مقدم ہے بہ نسبت اس کے جس نے ابھی یہ ''زندگی'' شروع ہی نہیں کی!!!

یہ الجھن یہاں ختم نہیں ہوتی بلکہ یہاں سے دوبارہ شروع ہو جاتی ہے کہ آیا حقوق کا تعلق بلوغت اور شعور کے ساتھ ہے یا ہر پیدا ہو جانے والے انسان کے حقوق اس کی زندگی کے پہلے دن سے ہی شروع ہو جاتے ہیں؟............

اگر پیدائش سے ہی حقوق شروع ہو جاتے ہیں تو پھر وہ تمام حقوق بھی ہر بچے کو شروع سے دینا پڑیں گے جن کو بلوغت کے بعد مانا جاتا ہے مثلاً الگ رہنے کا حق، شادی کا حق وغیرہ۔۔اگر بچے کے اپنے حقوق ہیں اور بالغ کے اپنے، تو ان حقوق کے مطلق اور آفاقی ہونے کی تھیوری غلط ہو گئی اور حقوق کا تعلق شعور سے وابستہ ہو گیا۔ اس لیے کہ بچہ اپنے حقوق کا تعین خود نہیں کر سکتا۔ کسی باشعور کو یہ تعین کر کے دینا ہوگا۔ یوں اگر حقوق کی تعیین کی بنیاد، شعور اور بلوغت کو بنایا جائے گا تو پاگلوں کے حقوق کا کیا بنے گا؟............

اس کے ساتھ ان حقوق کی جنس کے لحاظ سے تخصیص کا سوال بھی موجود ہے۔ آیا یہ حقوق مردوں کے لیے عالمگیر اور مطلق ہیں یا ایسے ہی عورتوں کے بھی حقوق ہیں؟ اگر عورت اور مرد برابر ہیں تو ایک جیسے حقوق ہونے چاہییں۔ یعنی اگر عورتوں کو میٹرنٹی لیو ملتی ہے تو مردوں کو بھی ملنی چاہیے۔ یا دوسرے لفظوں میں مردوں کو نہیں ملتی تو عورتوں کو بھی نہیں ملنی چاہیے۔ اگر یہ کہا جائے کہ مردوں کو اس کی ضرورت نہیں ہوتی تو پھر یہ ماننا پڑے گا کہ مرد اور عورت برابر نہیں ہیں (ضرورت اور تقاضوں کے لحاظ سے) یا پھر یہ کہ حقوق ایک جیسے نہیں ہو سکتے! اگر اول الذکر حقیقت کو تسلیم کر لیں تو بہت ساری فلاسفی بے ثبات ہو جائے گی اور اگر تو مؤخر الذکر کو تسلیم کر لیں تو بنیادی حقوق کا فلسفہ تبدیل کرنا پڑ جائے گا؟؟؟

یہ اور اسی طرح کی اور الجھنیں ہیں جن سے چھٹکارا ممکن نہیں ہے۔ اس کا سادہ اور آسان حل یہ ہے کہ حقوق و فرائض کا وہ پیمانہ مان لیں اور اس کی ادائیگی کی فکر شروع کر دیں جو خالق کائنات نے خود بالوضاحت وحی کے ذریعے ہم تک پہنچا دیا ہے اور اپنے نبیوں کے ذریعے اس کی

عملی تصویر دکھادی ہے انصاف کے قریب ترین پہنچ جانے کا یہی ایک راستہ ہے۔ انسانوں کو انصاف تک پہنچانے کے لیے اور انسانوں کے ان معاملات کا فیصلہ کرنے کے لیے جن میں وہ اختلافات اور الجھنوں کا شکار رہتا ہے، نبی بھیجے گئے ہیں:۔

﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ط﴾۔(البقرۃ:213)

اللہ کی آخری کتاب اور آخری نبی کے بیان کردہ حقائق کے مطابق کائنات کا خالق و مالک اللہ تعالیٰ ہے جو تمام چیزوں کی تخلیق اور تقدیر کے فیصلے کرتا ہے:۔

﴿وَلَمْ يَكُنْ لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾(الفرقان:2)

وہ حقوق کی تعیین اور بہم رسانی کا اہتمام بھی کرتا ہے اور وہی کر سکتا ہے (جو انسان کے بس میں نہیں!)

﴿اَلَّذِىْ خَلَقَ فَسَوّٰىo وَالَّذِىْ قَدَّرَ فَهَدٰىo﴾(الاعلیٰ:2،3)

وہی اس سلسلے میں ہونے والی خلاف ورزیوں کا حساب و کتاب بھی رکھ سکتا ہے اور رکھتا ہے:۔

﴿أُولٰٓئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا ط وَاللّٰهُ سَرِيعُ الْحِسَابِo﴾(البقرۃ:202)

اس حوالے سے اس کے پیمانے، معیار اور طریقے اس کے اپنے ہیں اور ان کا اطلاق وہ حکمت اور انصاف سے کرنے کا اسلوب جانتا ہے:۔

﴿لَهُ مَقَالِيدُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ج يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَّشَآءُ وَيَقْدِرُ ط اِنَّهٗ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌo﴾(الشوریٰ:12)

انسان یا کوئی اور ہستی اس کے علم کا احاطہ نہیں کر سکتی کہ اس وسیع کائنات کا وہ تنہا مالک و حاکم ہے

﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهٖٓ..........﴾(البقرۃ:255)

﴿وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُعْجِزَهٗ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمٰوٰتِ وَلَا فِي الْاَرْضِ ط﴾ (فاطر:44)

ان حقائق کی روشنی میں دیگر معاملات کی طرح مذکورہ بالا مسائل کو بھی رب کائنات پہ چھوڑ دینا انسان کی ضرورت اور مجبوری ہی نہیں، ان مسائل کا صحیح حل بھی ہے اور حکمت و دانائی کا تقاضا بھی!۔

جہاں تک معاملہ ہے انسان کا اپنا، تو اس سلسلہ میں وضاحت موجود ہے کہ:
انسان اللہ تعالیٰ کا نائب ہونے کی بنیاد پر اختیارات اور ذمہ داریوں کا مجموعہ ہے جس کے ساتھ حقوق و فرائض کا توازن وابستہ ہے:۔

﴿ثُمَّ جَعَلْنٰكُمْ خَلٰٓئِفَ فِی الْاَرْضِ مِنْ م بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُوْنَ o﴾ (یونس:14)

﴿الَّذِیْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا ط﴾ (الملک:2)

بنی آدم کو تکریم اللہ نے عطا کی ہے اور تمام چیزیں اس کے لیے مسخر کر دی گئی ہیں۔

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِیْٓ اٰدَمَ وَحَمَلْنٰهُمْ فِی الْبَرِّ وَالْبَحْرِ............﴾ (الاسرآء:36)

یہ تعظیم اور تسخیر، اللہ تعالیٰ کے دیئے گئے نظام کی تنفیذ اور انصاف کے حصول کی بنیادوں پر اور ان شرائط کے پورا کرنے پر انسان کو ترجیحی حقوق عطا کرتی ہے۔ انسان کو اپنی حیثیت و مقام اور اپنے انجام کو سامنے رکھ کر اپنے حقوق کا حصول اور اپنے اختیارات کا استعمال ممکن بنانا ہوگا۔ کثرت ہوس اور ہوس کثرت سے احتراز کرتے ہوئے اعتدال کی راہ پر قائم رہنا چاہیے کہ اس کے خالق کو حد سے گذرنے والے پسند نہیں ہیں اور اس نے ایک دن تمام اختیارات اور حقوق کا حساب لینا ہے:۔

﴿ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيْمِ o﴾ (التکاثر:8)

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ ط اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ اُولٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُوْلًا o﴾ (الاسرآء:36)

یہ جاننے کے لئے کہ فکرِ اسلامی میں، حقوق کا تصور، ان کی بنیاد اور معیار کیا ہے، ضروری ہے کہ لفظ حق (جس کی جمع حقوق آتی ہے) کی تشریح، قرآن مجید میں آنے والے، اس لفظ کے مفاہیم کی روشنی میں کی جائے۔

امام راغب اصفہانی لکھتے ہیں کہ قرآن کریم میں لفظ ''حق'' کثرت کے ساتھ، کئی معنوں میں بیان ہوا ہے(16)۔ ذیل میں ہم صاحب مفردات کی تحقیق کا خلاصہ، قرآن پاک کی آیات کے حوالوں کے ساتھ بیان کرتے ہیں:

(۱) مطابقت، موافقت اور موزونیت: ﴿مَاخَلَقَ اللّٰهُ ذٰلِكَ اِلَّا بِالْحَقِّ ج﴾ (یونس:5)

(۲) مبنی برحق تخلیق اور تخلیق کرنے والی ذات: ﴿فَذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ ج......﴾

(۳) گمراہی اور باطل کی ضد: ﴿......فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ اِلَّا الضَّلٰلُ فَاَنّٰى تُصْرَفُوْنَ o﴾ (ایضاً:32)

(۴) سچ اور درست (وقوع اور عمل پذیر ہونے کے لحاظ سے)۔ ﴿كَذٰلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ......﴾ (ایضاً:33)

(۵) لازم، ضروری اور واجب: ﴿ثُمَّ نُنَجِّىْ رُسُلَنَا وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كَذٰلِكَ ج حَقًّا عَلَيْنَا نُنْجِ الْمُؤْمِنِيْنَ o﴾۔ (ایضاً:103)

قرآن مجید کی درج بالا آیات کی روشنی میں لفظ حق کے مفہوم کے یہی وہ مختلف پہلو ہیں، جو مفسرین کرام نے بھی بیان کیے ہیں۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تفسیر طبری اور الکشاف) ....(17) جبکہ آخری سطر میں درج مفہوم کے لحاظ سے، سیاسی زبان میں حقوق کا لفظ، ان لوازمات اور واجبات کے لیے استعمال ہوتا ہے جو کسی معاشرے اور فرد کے درمیان باہم رابطہ و تعلق کی بنیاد ہوتے ہیں۔ ان کا ایک حصہ ہر فرد معاشرے سے طلب کرتا ہے اور دوسرا حصہ وہ جو معاشرے کو فرد سے مطلوب ہوتا ہے۔

اس دوگونا سلسلے کو حقوق و فرائض کے دو اجزاء میں تقسیم کیا جاتا ہے جو ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم اور ایک دوسرے پر منحصر ہوتے ہیں۔ جہاں تک حقوق و فرائض کی ادائیگی کا تعلق ہے تو فرائض ادا کرنے کی باری پہلے آتی ہے اور حقوق حاصل کرنے کی بعد میں............ دین اسلام فرائض کی بجا آوری کے ساتھ جہاں عدل و احسان (یعنی ادائیگی کی اعلیٰ ترین صورت) کی شرط لگاتا ہے وہاں مزدور کی اجرت (کا حق) اس کا پسینہ خشک ہونے سے پہلے دینے کی تاکید کرتا ہے۔ اس طرح حقوق و فرائض باہم مربوط ہو جاتے ہیں۔ ویسے بھی اردو زبان کی یہ ترکیب یعنی حقوق و فرائض بظاہر دو الگ چیزوں کو یکجا کرنے والی معلوم ہوتی ہے جبکہ عربی زبان میں حق اور

فرض کئی معنوں میں ایک ہی مفہوم رکھتے ہیں کیونکہ قرآن نے فرض اور فریضہ (جس کی جمع فرائض ہوتی ہے) کا لفظ بھی لازم، متعین، مقرر، ضروری اور واجب الاداء کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے:۔

﴿وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً..........﴾ (البقرۃ:237)

اس سے واضح ہوتا ہے کہ اسلامی اصول عمرانی کے لحاظ سے حقوق و فرائض ایک ہی سکے کے دو رخ ہیں۔

شریعتِ اسلامی نے واجبات کو حقوق اللہ اور حقوق العباد میں تقسیم کیا ہے جن کی بجا آوری کے ساتھ دنیا اور آخرت کی زندگی میں کامیابی کی ضمانت فراہم کی ہے۔

دینِ اسلام، حقوق و فرائض کو نہ صرف مربوط رکھتا ہے بلکہ ان کی ترجیحات کا تعین بھی کرتا ہے۔ جن معاشروں میں حقوق و فرائض کی ادائیگی میں عدم توازن در آتا ہے وہاں فتنہ و فساد ایک لازمی نتیجے کے طور پر، انسانی اجتماعیت کو اپنی لپیٹ میں لے لیتے ہیں۔ گویا اپنے معاشروں کی تعمیر و تخریب میں بنیادی کردار، انسان کا اپنا ہوتا ہے کہ اگر وہ اپنے اوپر عائد ہونے والے فرائض بحسن و خوبی ادا کرتا ہے تو دوسروں کے حقوق بطریق احسن ادا ہوتے رہتے ہیں اور بنیادی حقوق کا واویلا نہیں مچتا۔ لیکن صورتحال اس سے متضاد ہو تو پھر ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ O (الروم:41) کی عملی صورت سامنے آجاتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ کسی کے حقوق و فرائض کا تعین اس کے مقام و مرتبہ کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ کسی کے مقام و مرتبہ کا تعین اس کے مقصدِ زندگی یا مقصدِ وجود سے ہوتا ہے۔ یہ مقصدِ وجود یا مقصد تخلیق وہی متعین کرتا ہے جو خالقِ حقیقی ہے۔ خالق و مالک جب تخلیق کرتا ہے تو مقصدِ تخلیق کے ساتھ ذمہ داریوں کا بھی تعین فرماتا ہے۔ یہی ذمہ داریاں فرائض ہیں۔ ایک کے فرائض دوسرے کے حقوق اور دوسرے کے فرائض پہلے کے حقوق قرار پاتے ہیں۔ یہ بات سمجھ میں آجائے تو بے شمار مسائل حل ہو جاتے ہیں۔

جس انسانی معاشرے کے افراد میں سماجی فرائض سے غفلت برتنے کا رویہ عام ہو جائے وہاں بنیادی حقوق کے مطالبے عام ہو جاتے ہیں۔ جہاں انسان اپنے قدرتی اور فطری فرائض

سے ''آزادی'' کا خوہشمند ہو جاتا ہے وہاں اس کے اپنے بنیادی حقوق کا مطالبہ بے معنی اور غیر منطقی ہوتا ہے۔ ایسی صورتحال میں اگر اس کے مفادات مکمل نہ ہوں تو وہ اجتماعیت کا دشمن بن کر فساد کا باعث بن جاتا ہے اور اگر یہ حقوق پورے ہونے لگیں تو وہ انفرادیت پسند، غیر جانبدار اور بے حس ہو جاتا ہے۔ دونوں صورتوں میں نتیجہ معاشرتی خودکشی کے علاوہ کچھ نہیں ہوتا۔ جسے کچھ مل جائے وہ بے نیاز ہو کر بے حس ہو جاتا ہے اور جسے نہ ملے وہ محروم رہ کر مایوس! دل سینہ بے نور میں محروم تسلی!

حوالہ جات

(1) Laski, H. J. *An Introduction To Politics*, London - 1960, p-48

(2) Michael Stewart, *Modern Forms of Government*, London - 1959, p-199

(3) Soltau, *An Introduction To Politics*, Longman, London - 1968, p-166

(4) Ortega Gasset, *The Revolt Of The Masses*,New York - 1932, p-191

(5) *Ibid:* p-199 (6) *Ibid:* p-231 (7) *Ibid:* p-145

(8) Dixon, Kieth, *Freedom And Equality*, London - 1986, p-19

(9) *Ibid:* p-29

(۱۰) راغب اصفہانی، حسنین محمد، المفردات، مطبعۃ خدمات چاپی مصر، طبع ثانی۔ 1404ھ: 111

(۱۱) سید مودودی، ابوالاعلیٰ، تفہیم القرآن، ادارہ ترجمان القرآن،

لاہور۔1991ء:247/1

(۱۲) Heywood, Andrew, *Political Ideas And Concepts*, London - 1998: p-141

(۱۳) *Ibid:* p-142

(۱۴) *Ibid:* p-145.

(۱۵) Leo Rouch, *Political Animal*, (Amherst - 1981)

(۱۶) راغب اصفہانی، ایضاً:125

(۱۷) الزمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، مطبعۃ الاستقامۃ، مصر۔1946ء:344/2

الشوکانی، محمد بن علی، فتح القدیر، مصطفیٰ البابی، مصر۔1349ھ:402/2

الطبری، محمد ابن جریر، جامع البیان، مصطفیٰ البابی، مصر۔1968ء:114، 86/10،

116/11

فصل سوم

جمہوریت کی فکری و عملی الجھنیں

جدید سیاسی مفکرین کا کہنا ہے کہ دنیا میں کسی جگہ، اصل جمہوریت موجود نہیں ہے۔ کہیں جمہوریت کی تعریف متعین کرنے میں الجھنیں ہیں تو کہیں اس کے حقیقی تصور اپنانے میں مشکلات۔ کہیں ریاستی نظام نے اس کی روح کو جکڑ رکھا ہے تو کہیں معاشی نظام نے۔ کہیں نظریہ جمہوریت خود اپنے نقائص کے بھنور میں الجھا ہے تو کہیں انتخابات کی سیاست اور سیاسی جماعتوں کی کھینچا تانی، جمہوریت کی کشتی کو گرداب میں لے آئی ہے۔ لٰہذا، حقیقی جمہوریت کا خواب، جدید طرز ہائے حاکمیت اپنانے کے باوجود، شرمندہ تعبیر نہیں ہو پا رہا۔

آجکل دنیا میں جمہوری طرز حکومت ، انتخابی جمہوریت Electoral (Democracy) کی ایک شکل (Model) میں موجود ہے جو خاص طور مغرب کی نشاۃ جدید (Renaissance) یعنی سولہویں صدی عیسوی کے بعد کے دور میں معرض وجود میں آیا۔ یہ طرزحکومت ، مغرب نے ، قدیم (خصوصاً قرون وسطی کی) مطلق العنان بادشاہت (Monarchy) کے ردعمل میں، عوام الناس کی طاقت کے اظہار کے طور پر اپنایا۔ لٰھذ (سترہویں صدی و مابعد دور کے) جدید یورپ کا پسندیدہ یہ طرز حکومت، بنیادی طور پر، جمہوریت کا ایک 'مغربی ماڈل' (Western Model) ہے جو لبرل ڈیما کریسی (Liberal Democracy) کے نام سے جانا جاتا ہے۔

لبرل ڈیما کریسی کی اصطلاح، بیسویں صدی کے آخر میں عام ہوئی۔ اشتراکی فلسفے کے

تصور، سماجی جمہوریت (Social Democracy) کے مقابلے میں، ایسی جمہوریت کو لبرل جمہوریت قرار دیا گیا جسکے تحت کسی ریاستی آئین میں افراد معاشرہ کے انفرادی حقوق کی ضمانت مہیا کی گئی ہو۔ نظام حکومت، بھلے صدارتی ہو (جیسے امریکہ میں)، پارلیمانی ہو (جیسے بھارت میں) یا آئینی بادشاہت (جیسے کہ برطانیہ میں)   ،فرد کی آزادی محفوظ ہے اور اسکے انفرادی حقوق کی ضمانت میسر ہے تو ایسی جمہوریت لبرل ڈیماکریسی کہلائے گی۔

سیاسی وسماجی پہلوؤں سے دیکھا جائے تو یورپی نشاۃ جدیدہ (Renaissance) کے نتیجے میں، مغربی فکر میں دو اہم تبدیلیاں واقع ہوئی ہیں۔ پہلی تبدیلی معاشی آزادی کا نظر (Liberalism) تھا جس نے معاشی نظام میں انقلاب برپا کیا اور اسکے نتیجے میں یوروپی قو جاگیرداری کے چنگل سے نکل کر جدید نظام سرمایہ داری (Capitalism) سے ہمکن ہوئیں۔ دوسری تبدیلی تھی فرد کی خودمختاری (Individual Autonomy) کا تصور، جس سیاسی وسماجی زندگی میں ہلچل مچادی اور مغربی معاشرے مطلق العنانیت کے دور سے نکل کر جد جمہوریت (Democracy) کے نظام سیاست وحکومت سے آشنا ہوئے۔

اس میں شک نہیں کہ جمہوریت، کامیابیوں کے جھنڈے گاڑ رہی ہے مگر ان کامیابیو کی جلو میں کچھ ادھورے خواب اور کچھ نامکمل تعبیریں بھی سفر میں ہیں۔ یہ تلخ حقائق کچھ چبھے سوالوں کیصورت میں سامنے آرہے ہیں۔ مثلاً یہ کہ کیا جمہوریت، افراد معاشرہ کی محرومیاں ختم کرنے میں کامیاب ہو رہی ہے؟ کیا اس طرز حاکمیت کے ذریعے، تمیز بندہ وآقا کا استیصالی نظام ختم ہو گیا؟ کیا فرد اور ریاست یا معاشرے اور حکومت کے درمیان حائل فاصلوں کی خلیج مٹ گئی؟ کیا مذہب اور ریاست کے پیچیدہ تعلقات کار سلجھ گئے ہیں؟۔۔۔ ظاہر ہے کہ ان سوالوں کا جواب ہاں میں دینا مشکل ہے۔ لہٰذا، جمہوریت کی یہی ناکامیاں، اسے وقت کا مسیحا ثابت کرنے میں رکاوٹ بن گئی ہیں۔

جمہوریت کا اصل مفہوم کیا ہے؟

جمہوریت کو سمجھنے میں پہلی مشکل یہی پیش آتی ہے۔ جہاں تک اس لفظ کے لغوی معنوں

کا تعلق ہے، کوئی واضح اختلاف نظر نہیں آتا، البتہ اس سلسلے میں کچھ مغالطے نظر آتے ہیں جنکی نشاندہی آگے چل کے کی جائیگی۔ مسئلہ سارا جمہوریت کی اصطلاحی تعریف اور فکری پس منظر کو سمجھنے کا ہے، جسکی بحث ہم بعد میں شروع کرتے ہیں۔ پہلے لفظ جمہوریت اور ڈیما کریسی کا تجزیہ کرتے ہیں۔

اردو زبان میں جمہوریت کا لفظ اپنے عربی ماخذ الجمهور کے لغوی مفہوم کی بنیاد پر معروف ہوا ہے۔ عربی لغت کے ماہرین کی آراء سے واضح ہوتا ہے کہ جمهور کا مادہ جمهر ہے، جس کے ایک معنیٰ ہیں کثرت اور دوسرے ہیں ممتاز۔(۱) لسان العرب میں ہے کہ یہ لفظ جب قوم کے ساتھ آئے تو اس سے مراد ہوتا ہے اس قوم کی ممتاز اکثریت: والجمهور من الناس: جلهم و أشرافهم۔ و هذا قول الجمهور. (۲) گویا انسانوں کے حوالے سے جب یہ لفظ استعمال ہو تو اس سے مراد عوام الناس یا ان کے معززین کی اکثریت ہوتی ہے۔ اسی مفہوم کے پیش نظر کتب اسلامی میں جمهور کا لفظ کثرت سے استعمال ہوتا ہے(۳) جس سے مراد 'معتبر علماء کی اکثریت' ہوتا ہے۔ جیسا کہ مندرجہ بالا عبارت کے الفاظ : و هذا قول الجمهور سے ظاہر ہے۔

لفظ جمهور کے آخر میں یائے نسبتی کے اضافے سے اس کے معنی 'المنسوب الی الجمهور کے ہو جاتے ہیں۔ یعنی اکثریت کی چیز کو جمہوری کہا جائے گا۔ اسی لفظ جمہوری کی مؤنث جمهورية بیان کی گئی ہے۔ اردو زبان میں اس لفظ کے بعینہ یہی معنی مستعمل ہیں۔(۴)

ماہرین سیاسیات کی تحقیق کے مطابق لفظ Democracy انگریزی زبان میں سولہویں صدی عیسوی میں فرانسیسی سے آیا، جب کہ یہ اپنی اصل کے لحاظ سے یونانی زبان کے الفاظ 'ڈیماس' Demos (یعنی لوگ) اور 'کراتوس' *Kratos* (یعنی طاقت) سے ماخوذ ہے۔ یہ اصطلاح مطلق العنان بادشاہت کے مقابلے میں استعمال ہوتی ہے اور اس کا مفہوم 'عوام الناس کی طاقت' ہے۔ (۵) گویا اس لفظ کے لغوی مفہوم میں طرز حاکمیت (Form of Government) سے زیادہ

قوت حاکیت پر زور ہے۔

فکری اعتبار سے جمہوریت، یونان سے منسلک کی جاتی ہے۔ مغربی مفکرین کے بقول، معلوم و مرقوم تاریخ انسانی کے مطابق، جمہوریت کی ایک دھندلی سی جھلک قدیم یونانی ریاستوں میں ہی نظر آتی ہے۔(٦)

یہاں ایک مشکل درپیش ہے۔ مغربی مفکرین سیاست، جمہوریت کو بطور نظام حکومت، یونان سے مستعار لینے کی بات کرتے ہیں جبکہ خود یونانی مفکرین جمہوریت کو بطور طرز حکومت کے پسند نہیں کرتے تھے۔ اگر وہ جمہوریت کو ایک طرز حکومت کے طور پہ قبول کرتے تو ڈیماکریسی کے بجائے 'ڈیمارکی' Demarchy کی اصطلاح عام ہوتی کیونکہ یونانی زبان میں، عوامی حکومت کے متضاد آمرانہ طرز حکومت کو مونارکی Monarhy کہا جاتا ہے یعنی اس کا لاحقہ 'آرکی' Archy- آتا ہے۔ یہ لاحقہ یونانی لفظ 'آرکاس' *Arkhos* سے ماخوذ ہے، جسکے معنی سردار اور حاکم کے ہیں۔ ڈیماکریسی Democracy میں 'کریسی' c racy- کا لاحقہ، یونانی لفظ 'کراٹوس' *Kratos* سے ماخوذ ہے اور اس لفظ کے بنیادی معنی 'طاقت وقوت' کے ہیں، اور حقیقت یہ ہے کہ ایک بھی قابل ذکر فلسفی 'عوامی طاقت وقوت کی حاکمیت' کے تصور کا حامی نہیں ملتا۔ لطف کی بات یہ ہے کہ علم سیاسیات میں ڈیمارکی Demarchy کی اصطلاح موجود ہے اور ایسی جمہوریت کیلیے استعمال ہوتی ہے جسمیں الیکشن یا ووٹ نہیں ہوتا(٧) اور قدیم یونان میں اگر کوئی 'جمہوریت' موجود تھی تو وہ بغیر الیکشن کے تھی نا کہ انتخابی جمہوریت۔ لہٰذا جدید جمہوری فلسفے کو یونانی فکر سے ماخوذ قرار نہیں دیا جاسکتا۔

یونانی جمہوریت کو موجودہ انتخابی جمہوریت کے مساوی اور ہمزاد کہنے کا مغالطہ، مغرب میں تیرہویں صدی سے شروع ہوا جب یونانی فلسفے کے ترجمے یورو پی زبانوں میں ہوئے اور قدیم یونانی ریاستوں کے سیاسی نظام کی وضاحت کے ضمن میں، جمہوریت کا لفظ استعمال ہونا شروع ہوا۔ یہ وہ دور ہے جب خود یورپ میں جمہوری اداروں (مثلاً پارلیمنٹ) کا فروغ ہوا۔ جمہوری اداروں کا یہ ارتقاء یونانی اور رومی طرز ہائے حکومت کے امتزاج سے عبارت تھا جس نے یورپ کی قومی ریاستوں میں موجود، روایتی بادشاہت سے ابھی مکمل نجات حاصل نہیں کی تھی۔ فکر وفلسفہ کے لحاظ سے یہ معاشرے یونان کے زیر اثر تھے مگر سیاسی اور قانونی حوالوں سے یہ ریاستیں رومی ثقافت

اور سماج کی ایک دوسری شکل تھیں۔

اس پس منظر میں تیرھویں صدی عیسوی کے وسط میں ولیم آف مور بکے (۸) William of Moerbeke نے، یونانی زبان میں ارسطو کی کتاب پالیٹکے *Politike* کا ترجمہ لاطینی زبان میں کیا۔اس کتاب (۹) میں عوامی حکومت کیلئے ارسطو کے استعمال شدہ لفظ کا متبادل (یا ترجمہ) لاطینی میں '*Demokratia*' استعمال کیا گیا اور یہی لفظ بعد میں Democracy کی صورت میں انگریزی زبان میں رائج ومقبول ہو گیا۔(۱۰)

'ڈیما کریٹیا' (Demakratia) دراصل براہ راست جمہوریت، جسے خالص جمہوریت (Pure/ Direct Democracy) کہا جاتا ہے، کیلئے استعمال ہوا ہے نا کہ جدید جمہوریت کیلئے جو انتخابات کے ذریعے چنے گئے نمائندوں کی صورت، اسمبلی کی شکل میں روبہ عمل ہوتی ہے اور جسے بالواسطہ جمہوریت (Indirect Democracy) کہا جاتا ہے۔

ڈیما کریٹیا کی اصطلاح ، پانچویں صدی قبل مسیح کے دور میں، یونانی ریاست ایتھنز Athens کی مخصوص حکومت کے لیے مستعمل تھی۔ایتھنز کی اس جمہوریت میں بیس سال کی عمر کے تمام مرد شہری فیصلہ سازی میں شریک ہو سکتے تھے، جبکہ عورتیں اور غلام یعنی آبادی کا تین چوتھائی حصہ شہری کہلانے اور حکومت میں شامل ہونے کا حقدار نہیں تھا۔یہ حکومت براہ راست شرکت 'عوام' کی ایک شکل تھی مگر انتخابی نظام Electroral System کے بغیر۔لھذا عوامی حاکمیت جو انارکی کے ردعمل یا نتیجے کے طور پر معرض وجود میں آتی ہے وہ 'عوام کی رضامندی سے قائم ہونے والی جدید انتخابی جمہوری حکومت' سے مختلف چیز ہے جس کے لیے 'ڈیما کریسی' کا لفظ استعمال کرنا درست نہیں ہے۔

ڈیمار کیٹیا کا متبادل، اپنے صحیح مفہوم کے لحاظ سے ڈیمارکی Demarchy بنتا ہے نا کہ ڈیما کریسی۔مگر یہ ایک مغالطہ آمیز حقیقت ہے کہ مغرب کے تقریباً تمام قابل ذکر سیاسی مفکرین نے ڈیما کریٹیا کا ترجمہ ڈیما کریسی Democracy ہی کیا ہے، جس سے ایک طرف یہ مغالطہ پیدا ہوا کہ جدید جمہوری نظام قدیم یونانی جمہوریت کی ترقی یافتہ شکل ہے اور دوسری غلط فہمی یہ پیدا کی گئی کہ افلاطون اور ارسطو جب عوامی حکومت کی بات کرتے ہیں تو اس سے مراد مغرب کی جدید جمہوریت ہوتی ہے، جبکہ یہ بات کسی سے ڈھکی چھپی نہیں ہے کہ یونانی مفکرین (خصوصاً) کبھی

عوامی انتخابی جمہوریت یعنی ڈیما کریسی کے حق میں نہیں تھے بلکہ انہوں نے اس تصور کی مخالفت کی۔ ستم یہ ہے کہ یہ بات خود مغربی ماہرین سیاسیات بار بار بیان کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر، جدید سیاسی مفکر جارج سبائین George Sabine نے بیان کیا ہے کہ ارسطو کے سیاسی فلسفے کے مطابق اچھی قسم کی حکومتیں تین طرح کی ہوتی ہیں:

۱۔ بادشاہت (Monarchy) ۲۔ اشرافیہ (Aristocracy) ۳۔ عوامیت (Polity) یعنی *Politei'a* جسے وہ سب سے اعلیٰ اور مثالی قرار دیتا ہے۔۔ اسکے بیان کے مطابق یہ تینوں جب بگڑتی ہیں تو صورتحال یہ بنتی ہے کہ بادشاہت، جبریت (Tyranny) میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اشرافیہ، مطلق العنانیت (Oligaricy) میں جبکہ عوامیت، ہجوم کی حاکمیت (Democracy) میں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ارسطو کے خیال میں، عوام کی حکومت میں شراکت، اجتماعی نمائندگی کے اصول کی بنیاد پر ہو تو یہ حکومت کی ایک اچھی صورت *Politeia* ہوگی اور اگر یہ جمہور کی طاقت کا روپ دھار لے تو ایک بری صورت Democracy ہو گی۔(۱۱)

یاد رہے کہ ارسطو یہاں آئینی اور دستوری حیثیت سے حکومتوں کے اچھے اور برے ہونے کی صورت بیان کر رہا ہے جسکے مطابق کسی معاشرے میں اگر آئین کی عملداری حکومت کے ہاتھوں، صحیح طور پر انجام نہ پا رہی ہو تو عوام آگے بڑھ کے اقتدار اپنے ہاتھوں میں لے لیتے ہیں۔ عوام کا خود حکومت ہاتھ میں لینا بے شک جمہوریت کہلاتا ہے، مگر یہ صورت، ارسطو کے نقطہ نظر سے مثالی صورت نہیں ہے، وہ عوام کی اقتدار پر اجتماعی اجارہ داری کو بگڑی ہوئی حکومت قرار دیتا ہے۔

لطف یہ ہے کہ خود ولیم مور بکے، جس کے ترجمے سے ایک غلط مفہوم عام ہو گیا ہے، نے عوامی حکومت کے لیے ڈیما کریٹیا کا لفظ استعمال کیا تو اسکی نظر ایسی جمہوری حکومت پر نہیں تھی جو عوام الناس کی اکثریت کی بنیاد پر قائم ہو بلکہ ایسی حکومت جو غرباء کے مفادات کی رکھوالی کرنے والی ہو۔ دوسرے لفظوں میں ارسطو کی نظر میں حکومت کی آئینی حیثیت زیادہ اہم تھی اور ولیم کی نظر میں اسکی عملی افادیت زیادہ اہم تھی۔ اسی لیئے اس نے ڈیما کریٹیا کی درج ذیل تعریف کی تھی:

A form of government which is conducted for the benefit of

the poor rather than in the public interest.(12)

یہاں غور کریں تو جمہوریت کی تعریف میں ایک اور تبدیلی داخل ہوگئی اور وہ یہ کہ جمہوریت غرباء کے لیے قائم ہونے والی حکومت کا نام ہے، نا کہ محض عوام کی اکثریت کی رضا مندی کسی نہ کسی طریقے سے حاصل کر کے حکومت بنا لینے کا نام۔ یاد رہے کہ جمہوریت کو غرباء کی حکومت سمجھنا بھی صرف ولیم کی تعریف میں بیان ہوا ہے کسی اور قدیم و جدید سیاسی مفکر کے ہاں ہمیں یہ تصور نہیں ملتا۔ گویا یہ تصور جمہوریت کی تعریف میں خلط مبحث پیدا کرتا ہے۔

اسی طرح کا ایک اور غلط فہمی ڈیما کریسی (Democracy) اور ری پبلیک (Republic) کو ایک ہی مفہوم میں استعمال کرنے سے پیدا ہوئی ہے۔ یہ دونوں الفاظ، افلاطون (Plato) کی اصطلاح *Politei'a* کے لاطینی اور انگریزی مترادفات کے طور پر استعمال کئے گئے۔ 'ری پبلک' کا لفظ انگریزی زبان میں لاطینی لفظ *res publica* (۱۳) سے لیا گیا ہے جس کے معنی ہیں 'عوام کے معاملات'۔ آج کے دور میں ری پبلک سے مراد ایسا طرز حکومت ہے جو مطلق العنان بادشاہت کے مقابلے میں، عوام کی اقتدار میں شراکت کے تصور پر مبنی ہے ۔(۱۴) جدید مغرب میں یہ لفظ معروف سیاسی مفکر میکیاولی (Machiavelli 1469-1527) نے اپنی مشہور کتاب *The Prince* میں اسی مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ لیکن اس لفظ کو مغربی سیاسی فکر میں عام کرنے میں بنیادی کردار لیونارڈ برونی (Leonard Bruni 1369-1444) کا ہے جس نے اس لفظ کو افلاطون اور ارسطو کی کتابوں کے تراجم کرتے ہوئے، یونانی اصطلاح *Politie'a* کے متبادل کے طور پر استعمال کیا۔ اس نے ان دو الفاظ میں مماثلت کا تصور دراصل، پہلی صدی عیسوی قبل مسیح کے رومی مفکر سسرو (Cicero) سے لیا تھا جس نے سب سے پہلے یونانی لفظ (پالی ٹآیا) *politei'a* کو لاطینی میں ریپبلک *res publica* کے مترادف کے طور پر استعمال کیا۔(۱۵) اسطرح مغربی جمہوریت کے تصور میں ایک اور ابہام کا اضافہ کر دیا۔

ری پبلک Republic دراصل ایسی سیاسی اکائی یا شہری ریاست کو کہتے ہیں جس میں سربراہی ایک فرد کو حاصل ہوتی ہے مگر اسکی حاکمیت بادشاہ کی طرح مطلق العنان نہیں ہوتی بلکہ حکومت، شہریوں کی ایک کونسل کے ذریعے رو بہ عمل ہوتی ہے۔ جبکہ یونانی اصطلاح پالی ٹآیا

- politei'a (۱۶) ایسی سیاسی اکائی یا شہری ریاست کے لیے استعمال ہوتی ہے جسمیں شہریوں کی اپنی، آئینی طور پہ منظم، حکومت ہو۔ ایسی حکومت جس میں شہری براہ راست فیصلوں میں شریک ہوں اور آئین کی سربراہی ہو۔ ظاہر ہے ایسی صورت میں دونوں اصطلاحات کو مترادف قرار دینا، ایک مغالطہ تھا۔ اس سے بڑی غلطی وہاں ہوئی جب ریپبلک کو ڈیماکریسی کا متبادل سمجھا گیا درآں حالیکہ اپنے لغوی اور اصطلاحی مفہوم میں، یہ دونوں الفاظ مختلف ہیں۔

جمہوریت کی حقیقی روح کیا ہے؟

الفارابی نے اپنی مشہور کتاب آراء اھل المدینة الفاضلة میں افلاطون (Plato) کے سیاسی افکار کی وضاحت کرتے ہوئے شہری ریاست کے لئے عربی کا متبادل لفظ مدینہ استعمال کیا ہے جبکہ جمہوری معاشرے کے لئے مدینة الجماعیة کی ترکیب استعمال کی ہے۔ فارابی نے ایسے معاشرے کو جمہوری معاشرہ قرار دیا ہے جسکے افراد، ارادہ واختیار کی آزادی سے بہرہ مند ہوں: مدینة الجماعیة، هي التي قصد أهلها أن یکونوا أحرارا، یعمل کل واحد منهم ما شاء۔ (۱۷)

سیاق وسباق کو سامنے رکھیں تو، الجماعیہ، یہاں عوام (شہری آبادی) کیلیے استعمال ہوا ہے، اور مدینہ (شہری) ریاست کے لیے۔ گویا، الفارابی نے، افلاطون کی طرف سے استعمال شدہ لفظ Politei'a کا موزوں ترین الفاظ میں ترجمہ کیا۔ الجماعیہ کا انگریزی ترجمہ Community اور مدینہ کا انگریزی متبادل City State بنتا ہے۔ لہٰذا، مدینة الجماعیة سے مراد ہوگی ایسی شہری ریاست جس کا نظم مملکت اجتماعیت کے پاس ہو۔ اس سے لازمی طور پر جدید جمہوریت یا ڈیماکریسی مراد لینا خلط مبحث پیدا کرتا ہے۔ اس لیے بھی کہ افلاطون نے عوامی طاقت کے زور پر قائم ہونے والی جمہوریت کی مخالفت کی ہے۔ مگر ستم یہ ہوا ہے کہ مشہور سیاسی مفکر، روزینتھال (Roscenthal) نے اسلامی سیاسی فلسفے کے تعارف پر مبنی، اپنی معروف کتاب میں، فارابی کے اس لفظ کو Democracy کے ہم معنی کے طور پر لیا ہے۔ اس مغالطے کی وجہ، اس کے ذہن میں پہلے سے موجود یہ تصور تھا کہ جدید مغربی جمہوریت، قدیم یونانی جمہوریت ہی کا پرتو ہے، اس لیے وہ افلاطوں کی اصطلاح کے، فارابی کیطرف سے کیے گئے حقیقی

ترجمے مدینة الجماعیة کو بھی ڈیماکریسی کے مترادف قرا دے دیتا ہے، اس طرح وہ جمہوریت کی تعریف میں دو مختلف مفاہیم داخل کر دیتا ہے، وہ لکھتا ہے:

Democracy (Madina Jamia'iya) is marked by the freedom of its citizens to do as they please.(18)

یاد رہے کہ یونانی زبان میں افلاطون (Plato) کی کتاب *Politie'a*، جو چوتھی صدی قبل مسیح میں لکھی گئی، موجودہ جمہوریت سے متعلق نہیں تھی اور نہ ہی افلاطون اس طرح کی جمہوریت کا کبھی قائل رہا۔ افلاطون نے اس کتاب میں سقراط کے وہ مکالمے سلسلہ وار لکھے ہیں جن میں سیاسی فلسفہ اور انصاف کے بنیادی تصورات پر روشنی ڈالی گئی ہے اور اسی سلسلہ میں مطلوب طرز حکومت کے خدوخال بیان کیے گئے ہیں۔ لہٰذا، اس کی کتاب کا موضوع یونان کی شہری ریاستوں کا نظم مملکت تھا، نا کہ جدید مغربی جمہوریت!

.سیاسی تاریخ کا تجزیہ ظاہر کرتا ہے کہ جمہوریت اپنے ارتقائی مراحل میں جس شکل سے گذرتی رہی اسی حوالے سی اسکی مختلف تعریفیں اور نام بنائے جاتے رہے۔ گویا جمہوریت کے ارتقاء کا سفر خود جمہوریت کے مفہوم میں تبدیلیوں کا باعث بنتا رہا۔ مختلف قوموں کے معاشرتی ومعاشی حالات نے ہر معاشرے کے اپنے خاص مزاج کے مطابق عوامی شرکت کے جس نظام حکومت کو بھی اختیار کیا وہ وہاں کی جمہوریت کہلایا۔ اس معاشرے کے سوچنے سمجھنے والے دماغ، جمہوریت کے اسی ماڈل کی خصوصیات کو اصل جمہوریت کے خدوخال کے طور پر شمار کرنے لگے ۔حتیٰ کہ آج جب جمہوریت کی کوئی جامع تعریف کرنے لگے تو اسکے سامنے کئی عکس نمایاں ہو جاتے ہیں جنہیں وہ چند الفاظ میں مقید کرنے کو ناممکن محسوس کرنے لگتا ہے۔ لٰھذا جمہوریت کی تعریف بذات خود ایک مشکل کام بن جاتی ہے۔ اس پس منظر میں جدید سیاسی مفکر یہ سمجھنے میں حق بجانب ہے کہ آزادی، مساوات اور انصاف کی طرح، جمہوریت بھی ایک ایسا لفظ ہے جس کی متعین تعریف بہت مشکل ہے۔ یہ چند افسانوی خیالات کا مرقع ہے جو کسی محور اور ہدف سے آزاد ہیں:

Democracy:..like liberty , equality and justice...is hard to define ...it is a symbol that stands for certain myths, independent of objective content..(19)

جمہوریت کی اس الجھن پر تبصرہ کرتے ہوئے بجا طور پر کارل بیکر (Carl Becker) کہتا ہے کہ جمہوریت، تصوراتی چٹے بٹے کی ایک ایسی تھیلی ہے جس کی ترتیب اور تنظیم میں تھوڑی سی بہت تبدیلی کے ساتھ، تقریباً سارے سماجی حقائق کو سمویا جاسکتا ہے ---- پنی خواہشات کے مطابق!

رابرٹ ڈال (Robert Dahl) تو اس سے آگے کی بات کرتا ہے:

'اگر کسی اصطلاح کے کوئی متعین معنی نہیں ہیں تو اسکا مطلب ہے کہ وہ اصطلاح بے معنی ہے۔ یہی حال جمہوریت کا ہے جو کسی متعین اور مخصوص مفہوم سے محروم ہے، بس ایک عام ہو جانے والا مبہم سا خیال ہے اور کچھ نہیں۔' (۲۰)

گذشتہ کئی سالوں سے جمہوریت مغرب و مشرق میں ایک طرز سیاست اور طرز حکومت کے طور پر اپنائی جانے لگی ہے مگر ہر ملک و قوم میں اس نے مختلف روپ دھارے ہوئے ہیں۔ ہر علاقے کی مقامی سیاست کی رنگارنگی جمہوریت کو ایک نئے ماڈل میں ڈھال لیتی ہے۔ کہیں یہ جمہور اور بادشاہ کے درمیان پل کا کام کر رہی ہے تو کہیں اشرافیہ کے چنگل میں قید ہو کے رہ گئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کوئی بھی سیاسی مفکر اسکی ایک جامع تعریف ترتیب دینے سے قاصر ہے۔

جمہوریت ذریعہ ہے یا منزل؟

کہا جاتا ہے کہ ایک مکمل جمہوریت تمام معاملات، سارے شہریوں کے مشورے سے چلاتی ہے۔ یہ شہری کو نہ صرف فیصلوں میں شرکت کا احساس اور اعتماد دیتی ہے، بلکہ ایک حقیقی موقع فراہم کرتی ہے کہ وہ معاملات اور فیصلوں پر فی الواقع، قابل ذکر حد تک اثر انداز ہو سکیں۔

مائیکل سٹیورٹ (Michael Stewart) اس فلسفے کی عملی تشریح یوں کرتا ہے کہ:'

جب لوگ دعویٰ کریں کہ ان کا ملک ایک جمہوریت ہے تو ہم اس کا مفہوم یہ سمجھیں گے کہ ان کا مطلب یہ ہے کہ ان کے ملک کے تمام بالغ شہریوں کو اپنی سیاسی طاقت عمل میں لانے کا ممکنہ حد تک برابر موقع ملتا ہے۔' (۲۱)

اسی طرح جدید ماہر سیاسیات، ایچ۔ جے۔ لاسکی (Laski) نے بھی افراد معاشرہ کی

آزادی اور اہمیت وعظمت کو روح جمہوریت قرار دیا ہے:

Democracy rests on a belief in the fundamenal dignity and importance of the individual , in the essential equality of human beings, and in the need for freedom.(22)

'جمہوریت کا اصل الاصول فرد کی بنیادی اہمیت اور عظمت کے تصور پر استوار ہے، جس کی جڑیں انسانوں کی آزادی و مساوات میں جاگزیں ہیں۔'

ان تصورات کو سامنے رکھ کے یہ کہا جا سکتا کہ آج جمہوریت جس طرز سیاست کی علمبر دار ہے اسکے بنیادی عناصر ہیں: عوام کی بالادستی، افراد کے مساوی حقوق، شہری آزادی اور عوامی فلاح و بہبود۔ گویا جمہوریت ایسے طرز حکومت کا نام ہے جو عوام الناس کی منشاء کے ساتھ، ان کی فلاح و بہبود کیلئے اس طرح سے ترتیب دیا جائے کہ تمام شہریوں کی آزادی اور مساوی حقوق کو تحفظ حاصل ہو۔ جمہوریت کی یہ روح اسکی منزل ہے اور خود جمہوریت اس منزل کے حصول کا ذریعہ۔

غیر جانبدار نظر، ان خیالی اور مثالی دعوؤں کا جائزہ لے تو اس نتیجے پہ پہنچنا مشکل نہیں کہ اگر جمہوریت کی منزل یہ ہے تو اسباب کی دنیا میں اس کا حصول بہت مشکل ہے۔ یہ دعویٰ کافی مبالغہ آمیز لگتا ہے اس لیے کہ دنیا کی آبادی کی اکثریت کو اپنی سیاسی طاقت کی خبر نہیں ہے، جن کو شعور ہے ان کے بس میں اس طاقت کا استعمال نہیں۔ عوام کو سیاسی شعور دینا ایک کار دارد ہے کہ تعلیم و خواندگی اکثر انسانی آبادی کو نصیب نہیں۔ تعلیم کے بعد جمہوری عمل کو انتخابات کے ذریعے بروئے کار لانے کے لیے جو وسائل درکار ہوتے ہیں اور افراد معاشرہ میں جن سماجی رویوں کی ضرورت ہوتی ہے وہ تیسری دنیا کی تین چوتھائی آبادی کو نصیب نہیں۔

جدید ماہرین سیاسیات کا کہنا ہے کہ وہ قوم جو شعوری طور پر، ذہنی، تعلیمی اور نظری اعتبار سے بالغ ہوگی اور معاشی لحاظ سے مساوات اور خوشحالی سے آراستہ ہوگی، جمہوریت کا گہوارہ بھی صرف وہی بن سکے گی۔ مثال کے طور پر درج ذیل آراء ملاحظہ ہوں:

ڈیوڈ ہیلڈ (David Held) لکھتا ہے:

Direct democracy requires relative equality of all participants, a key condition of which is minimal economic and social differentation.(23)

جان برن ہائم (John Burnheim) جمہوریت کی آبیاری کے لیے ضروری شرط یہ بیان کرتا ہے کہ معاشرے کو پہلے اپنے سماجی رویوں میں جمہوری ہونا چاہیے:

The society should be reasonably democratic in its social attitudes.(24)

اسی طرح ایچ جے لاسکی (Laski) کہتا ہے کہ جمہوریت ایک ایسے معاشرے میں نہیں پنپ سکتی جو قحط کی زد میں ہو بلکہ یہ نظام ایسے معاشرے میں پروان چڑھے گی جو تعلیم یافتہ، مناسب حد تک خوشحال ہو (جہاں دولت کی تقسیم میں تفاوت انتہا پر نہ ہو)، جہاں طبقاتی، مذہبی اور فرقہ وارانہ منافرت نہ ہو، اور جہاں تاریخی طور پر جمہوری روایت کا وجود ہو۔ (۲۵)

گویا جمہوریت اپنی مثالی صورت میں ایسے معاشرے میں سامنے آئی گی جہاں ذیل کے عناصر پہلے سے ہم آہنگ ہوں گے:

ا۔ انتخاب میں اپنی رائے کا استعمال کرنے والے افراد پڑھے لکھے اور قدرے خوشحال لوگ ہوں، ب۔ دولت و ثروت کے لحاظ سے ان کے درمیان تفاوت کی خلیج بہت زیادہ وسیع نہ ہو، ج۔ مذہبی، طبقاتی اور فرقہ وارانہ مخاصمت سے آزاد ہوں، د۔ جمہوریت کی روایت انہیں تاریخ سے وراثت میں ملی ہو، ر۔ جہاں کئی ایک غیر سرکاری جماعتیں اور دوسرے سماجی ادارے ہوں، جو جمہوریت کے اصولوں اور عملی تجربات کے ساتھ اس کے طریقۂ کار کو بھی ترقی دے سکیں۔

ذرا غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ آج تک جمہوری نظام کے جو اثرات اور ثمرات بتائے گئے ہیں وہ بھی یہی ہیں۔ گویا جو کچھ جمہوریت کے نتیجے کے طور پر پیدا ہونے کی توقع ہے، وہ جمہوریت کو لانے کے لیے پہلے کسی معاشرے میں بطور شرط درکار ہے۔ اگر کسی معاشرے میں جمہوریت پیدا کرنے کے لیے ایک خاص حد تک جمہوریت کا پہلے سے موجود ہونا لازمی ہے تو یہ ایک اور گرداب ہے۔

جمہوریت طرز حکومت ہے یا طرز زندگی؟

جمہوریت کے ارتقائی سفر کی کہانی سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ اپنے اصطلاحی مفہوم میں، آغاز میں جمہوریت محض ایک طرز حکومت (Form Of Government) کا نام تھا۔ قدیم و جدید سیاسی مفکرین نے طرز ہائے حکومت کی قسم ہی کے طور پر، اس کا ذکر کیا ہے۔۔۔۔(اس مقالے کے شروع میں تجزیہ گذر چکا ہے)۔دور جدید میں انسانی حقوق اور آزادی ومساوات کے تصورات کی مقبولیت کے ساتھ یہ ایک طرز زندگی بن چکا ہے۔حقیقت تو یہ ہے کہ بطور طرز حکومت بھی یہ نظام اسی دور جدید میں ہی مقبول ہوا ہے جبکہ اس سے پہلے ناپسند کیا جاتا رہا ہے۔ جان ڈن (John Dunn) اٹھارویں صدی تک، جمہوریت کی یہ صورتحال بتاتا ہے:

Democracy was not yet a faith, not an ideology, not an ethic, it was still a technical term of political science .(26)

اس طرح پال ای کارکورن (Paul E .Corcoran) لکھتا ہے کہ' گذشتہ پچیس سو سال کے مغربی سیاسی فکر کے تناظر میں دیکھا جائے تو ماضی قریب تک کسی نے یہ نہیں سوچا تھا کہ جمہوریت سیاسی زندگی کی تنظیم کا کوئی اچھا طریقہ ہو سکتی ہے۔'(۲۷)

البتہ دور جدید کے مغربی معاشروں کی طرف سے جمہوریت کو بطور طرز زندگی، قبول عام کی سند حاصل ہوئی ہے، کچھ خاص آبادی میں کچھ مخصوص شرائط کے ساتھ۔انسانوں کی اکثریتی آبادی اس سے آج بھی محروم ہے۔بیسویں صدی کے آغاز میں جب سوشلسٹ پارٹی نے روس میں انقلاب برپا کیا اور آدھی دنیا کو سرمایہ دارانہ نظام سے متنفر کردیا تو بہت سی قوموں نے جمہوریت کو ایک ناکام طرز حکومت سمجھ کے مسترد کردیا۔

دوسری طرف یورپ کی وہ قومیں جو جمہوریت کے مغربی ماڈل یعنی لبرل ڈیماکریسی کے پروان چڑھنے کے لیے ضروری شرائط کی حامل تھیں، ان میں یہ طرز حکومت ایک طرز زندگی کا روپ دھار گیا۔حتیٰ کہ اب اسے وہ تقدس حاصل ہوگیا ہے کہ اسکی بنیادی کمزرویوں کی طرف بھی عموماً نگاہ نہیں جاتی۔ گویا اب ایک عالمی مذہب کا مقام حاصل کر چکی ہے، جیسا کہ بعض مفکرین

نے لکھا ہے:

Democracy is the world's new universal religion. (28)

لیکن جب ہم اسے طرز زندگی (Life Style) کہتے ہیں تو اس سے مراد زندگی کا ایک عمومی رویہ ہوتا ہے، نا کہ کوئی مکمل ضابطہ حیات جیسا کہ مذکورہ بالا عبارت میں لفظ Religion سے مغالطہ ہوتا ہے۔ جمہوریت علامتی طور پر ایک مذہب کہلا سکتی ہے، حقیقی معنوں میں نہیں۔ البتہ آج کی دنیا میں جمہوری نکتہ نظر ایک عمومی اور ہر دلعزیز نکتہ نظر بن چکا ہے۔

سولہویں صدی کی نشاۃ ثانیہ نے مغرب کو انسانیت پسندی (Humanism) کی جس ڈگر پہ چلایا تھا اسکا ثمر انفرادیت پسندی، انسانی عظمت اور انسانی قدر کی شناخت کی صورت میں ظاہر ہوا۔لھٰذا جمہوریت کے اثرات دور جدید میں خصوصا یورپ (پوری دنیا کی آبادی کا بیس فیصد) کے فکر وفلسفہ اور تہذیب وتمدن دونوں پہلوؤں پر ہوئے ہیں۔ان کی ایک سطح انفرادی زندگی اور دوسری سطح اجتماعی زندگی ہے۔افرادکی زندگی کے ساتھ قومی زندگی بھی تبدیل ہوگئی ہے۔

یہ سماجی تبدیلی، سیاسی نقشہ بھی بدل چکی ہے۔لبرل ڈیماکریسی کے تصور نے لوگوں کو اقتدار کا اصل سرچشمہ بنادیا ہے۔پرانے بادشاہوں کے خدائی اختیار واقتدار کے سارے خواص اپنی پوری آب وتاب کے ساتھ جمہوریت کی صورت میں عوام الناس اور انکے نمائندوں کے ہاتھوں جلوہ گر ہوتے ہیں۔افراداو [illegible] ں اس جمہوریت کے طفیل روایت، مذہب اور مسلمہ اخلاق کے اصولوں کو ایک آن میں اپنی مرضی کے مطابق نہ صرف بدل سکتے ہیں بلکہ اسے عین اپنا بنیادی حق سمجھنے لگے ہیں۔

جمہوریت حقیقت ہے یا سراب؟

جمہوری نظام کی حقیقت کا تجزیہ دو پہلوؤں سے کیا جا سکتا ہے۔ایک فکری بنیادوں پر دوسرے اداراتی طریق کار کے حوالوں سے۔جمہوریت کا دوسرا نام عوام کی حاکمیت ہے۔یہ فلسفہ ایک طرف فکری ونظری اعتبار سے کئی حوالوں سے نامکمل اور محل نظر ہے اور دوسری طرف اس تصور کے عملی صورت میں ڈھلنے تک، اس میں کئی انحراف واقع ہو چکے ہوتے ہیں۔

شاید اسی وجہ سے گرائم ڈنکن (Graem Duncan) کہتا ہے:

Democratic Practice throws a dark light on democratic theory.(29)

اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر دو الفاظ Rule اور People کے مفاہیم کی تعیین میں الجھاؤ اور پیچیدگی در آتی ہے یعنی یہ کہ لفظ (Rule) کے تحت اقتدار اور حاکمیت کی نوعیت اور حدود و آداب کیا ہوں اور لفظ (People) کے تحت ''عوام'' سے مراد کون ہے؟

حکومت میں عملاً چند لوگ ہو سکتے ہیں جبکہ عوام سے مراد اکثریت ہے، جس کا حکومت کرنا عملاً محال ہے۔ پھر یہ کہ حکومت کرنے کے لیے جس دانائی، بصیرت اور قابلیت کی ضرورت ہے وہ اکثریت کی بجائے اقلیت میں پائی جاتی ہے۔ اس حوالے سے بھی عوام الناس کا حکومت کرنا ناممکن العمل ٹھہرتا ہے۔

لوگ یا (People) ایسا لفظ ہے جو بظاہر ایک ''کل'' کی نمائندگی کرتا ہے اور اجتماعیت کا مفہوم رکھتا ہے مگر اس کے اجزاء یعنی افراد، ذہنی و جسمانی استعداد کے لحاظ سے، معاشی و سماجی مقام کے حوالے سے، پسند و ناپسند اور ترجیحات کے اعتبار سے، نہ صرف باہم مختلف بلکہ باہم متضاد ہوتے ہیں۔ لہذا صلاحیت، مواقع اور ترجیحات کے فقدان کی بنیاد پر ان کا کسی ایسے فیصلے پر پہنچنا ناممکن ہو جاتا ہے جو سب کے لیے یکساں طور پر مفید، موزوں اور قابل قبول ہو۔

''لوگوں کی حکومت'' میں اکثریت کے اصول (Majority Principle) کو تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں۔ یعنی جس چیز کو زیادہ افراد قبول کریں، قانون بن جائے گی جبکہ ایک ایسا فیصلہ، جس کی حمایت اقلیت کر رہی ہو اور وہ خواہ کتنی ہی معقولیت پر مبنی ہو، رد کر دیا جائے گا۔ اب یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ انسانوں کی اکثریت اپنے عمومی فیصلوں میں، معقولیت و منطقیت کی بجائے خواہشات و جذبات کو بنیاد بناتی ہے۔ لہذا اکثریت کے اصول کا ایک نقصان یہ ہوتا ہے کہ فیصلے غلط ہوتے ہیں اور دوسرا یہ کہ اقلیت، اکثریت کے جبر میں آجاتی ہے۔ اگر یہ جمہوریت ہے تو اس کو عوام کی حاکمیت نہیں اکثریت کی حاکمیت (Majority Rule) کہنا ہوگا۔ (٣٠)

اس پر مستزاد یہ کہ معیار یہ نہیں رہتا کہ ''کون (اور کیا)'' رائے دے رہا ہے بلکہ یہ ہوتا ہے کہ ''کتنے (اور جیسی بھی)'' رائے دے رہے ہیں۔ اس طرح سارے کا سارا معاملہ (Quality) یا معیار کی بجائے (Quantity) یا مقدار اور تعداد پہ چلا جاتا ہے۔

تاہم اکثریت کا اصول عقلی دلائل کے لحاظ (Logical Basis) یا اخلاقی بنیادوں (Moral Grounds) سے درست نہ بھی ہو تو کسی فیصلہ اور نتیجہ تک پہنچنے میں، یہی طریقۂ کار اپنانا پڑتا ہے۔ خاص طور پر ایسے معاملے میں جہاں لوگوں کی مرضی ہی کو بنیاد بننا ہو! لیکن ایک معاملہ بہت اہم ہے۔ وہ یہ کہ لوگوں یا عوام الناس میں بہت سے لوگ ایسے ہوتے ہیں جو ریاستی و حکومتی فیصلوں یا معاملات میں مداخلت سے دلچسپی نہیں رکھتے، اس لئے کہ اس کا انہیں شعور نہیں ہوتا، بہت سوں کا ان فیصلوں سے سروکار نہیں ہوتا۔ کیونکہ کچھ لوگوں کی ترجیحات میں شامل نہیں ہوتا کہ وہ سیاست وحکومت کے کاموں سے وابستہ ہوں، بہت سے لوگ ایسے ہوتے ہیں جو شعور اور دلچسپی رکھنے کے باوجود مجبور ہوتے ہیں کہ انہیں ایسے معاملات میں صحیح طور پر شرکت کرنے کے مواقع اور وسائل میسر نہیں ہوتے۔

لہٰذا ایک تو اکثریت کے اصول کے نفاذ میں مشکلات پیش آتی ہیں اور دوسرا ایسی صورتحال میں جمع ہونے والی رائے کو حقیقی اکثریت کی رائے یا اکثریت کی حقیقی رائے کہنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ گویا طریق کارخود، روح جمہوریت کو کچل کے رکھ دیتا ہے۔ (۳۱)

اس میں ظلم یہ ہوتا ہے کہ ایک سیاسی دانشور یا ماہر دستور وقانون کی رائے کو، جو ریاستی وحکومتی معاملات سے زیادہ متعلق، موزوں اور مفید ہوسکتی ہے' ایک ان پڑھ کسان کی رائے کے برابر گنا جاتا ہے جو بعض اوقات اس کے شعور یا اس کی دلچسپی کے لحاظ سے اور بعض اوقات اس کے غیر متعلق اور غیر موزوں ہونے کے لحاظ سے بے فائدہ بلکہ نقصان دہ ہوتی ہے۔

اکثریت کے اصول کا یہ پہلو بھی تجزیہ طلب ہے کہ آیا جمہوری طریقے سے حاصل ہونے والی رائے، واقعتاً اکثریت کی رائے ہوتی ہے؟ --- اس کا جواب ہاں میں نہیں دیا جا سکتا۔

جمہوری نظام حکومت کو عمل میں لانے کے لیے انتخاب (Election) کا طریقہ کار اپنایا جاتا ہے۔ اس طریق کار کی پیچیدگیوں اور خامیوں سے قطع نظر --- الیکشن میں رائے دینے کا حق دار صرف رجسٹرڈ ووٹر (Voter) ہوسکتا ہے۔ اس طرح آبادی کا ایک حصہ جو ''عوام'' میں شامل ہے، مگر جمہوری عمل سے باہر رہتا ہے۔ بطور ووٹر رجسٹرڈ ہونے کی شرط بلوغت (یا خاص حد عمر) ہے۔ جس کا مطلب ہے عوام الناس میں سے خاص عمر کے افراد اس عمل میں حصہ لیتے ہیں۔

پھر جب ووٹ ڈالے جاتے ہیں تو سارے رجسٹرڈ ووٹرز، ووٹ نہیں ڈالتے، بہت سارے لوگ الگ رہ جاتے ہیں اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ آیا ''عوام'' کی اکثریت جمہوری عمل میں حصہ لیتی یا۔۔۔اقلیت شامل ہوتی ہے اور اکثریت دور رہتی ہے؟

گویا اشتراکی مفکرین کا یہ اعتراض صحیح ثابت ہوجاتا ہے کہ:

Liberal political dectrines effectively restrict freedom to a minority of the population.(32)

مزید یہ کہ خود ڈالے گئے ووٹوں کی تعداد کا تجزیہ کیا جائے تو کچھ پہلو ایسے سامنے آتے ہیں کہ اکثریت کا خواب پورا نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر:

ا۔ اگر امیدوار دو ہوں اور ان کا فرق ۵۱ اور ۴۹ فیصد کا ہو تو کیا ۵۱ فیصد کو (یعنی صرف ایک کے فرق سے اور وہ بھی درج بالا تشنہ تکمیل طریق کار کے تحت اکثریت کہا جائے گا؟

ب۔ اگر امیدوار دو سے زیادہ ہوں (مثلاً چار) تو بہت دفعہ یہ ہوتا ہے کہ ۱۰۰ میں سے تیس ووٹ لینے والا ''اکثریت'' کا نمائندہ منتخب ہو جاتا ہے جبکہ اس کے خلاف (تین) مختلف امیدواروں کے حق میں ڈالے گئے (فرض کیا: ۲۶، ۲۴، ۲۰) ۷۰ ووٹ ''اقلیت'' قرار پاتے ہیں۔

اس تجزیے سے یہ بات واضح ہو کر سامنے آتی ہے کہ عوام کی حکومت کا تصور اور اکثریت کے اصول کا عمل میں آنا بہت حد تک ناممکن ہے۔ اس بنیاد پر یہ کہنا درست معلوم ہوتا ہے کہ:

No true democracy has ever existed nor ever will.(33)

اس کی وجہ یہ ہے کہ جمہوری نظام کے پنپنے کے لیے کچھ خاص پس منظر اور ماحول درکار ہے جس کی عدم موجودگی میں جمہوری طرز حکومت، ثمر بار نہیں ہوسکتا۔ گویا جمہوریت کوئی ایسا آفاقی اصول اور عالمگیر صداقت نہیں جو ہر جگہ پر درست پایا جائے بلکہ ایک خاص طرح کے حالات اور خام مال کے ذریعے معرض وجود میں آتی ہے اور اسی خاص طرح کے ذرائع سے زندہ رہتی ہے۔

حقیقی جمہوریت کی سب سے پہلی ضرورت ایک ایسی ریاست ہے جو محدود آبادی کی حامل ہو۔ قدیم یونانی آبادیوں میں ایسی ریاستیں ہی جمہوریت کے لیے مثالی قرار پاتی تھیں۔

جہاں سارے شہری ایک وقت میں ایک جگہ جمع ہو کر اپنے اجتماعی معاملات کا فیصلہ، بحث و تمحیص کے بعد کر سکتے تھے۔ یہ الگ بات کہ شہری کی تعریف میں ایک محدود اقلیت ہی شامل ہوتی تھی بلکہ بچے، غلام اور نصف آبادی یعنی خواتین اس پورے عمل سے الگ رکھے جاتے تھے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقی جمہوریت کے لئے یونانی ریاستوں کو مثالی قرار دینا تاریخی طور پر غلط ہوگا تاہم انہیں ابتدائی تجربہ گاہ کہا جا سکتا ہے مگر یہ حقیقت پیش نظر رہے کہ ایسی تجربہ گاہیں دنیا کے کئی ایک علاقوں میں اس دور میں موجود تھیں۔

دور جدید کی بڑی ریاستیں جہاں ایک ایک شہر، یونان کی ریاستوں سے کہیں زیادہ آبادی رکھتا ہے، کیسے ممکن ہے کہ اصل جمہوریت راہ پا سکے۔ روسو (Rosseau) نے اسی بنیاد پر، جدید دور میں حقیقی جمہوریت کے وجود سے انکار کیا ہے اور اس کے لیے ایک چھوٹی ریاست کو ضروری قرار دیا ہے۔ (۳۴) دور جدید میں اس کا حل یہ نکالا گیا ہے کہ بڑی ریاستوں میں نمائندہ جمہوریت (Indirect Democracy) اپنانے کا تجربہ کیا گیا ہے۔ اس کی کئی صورتیں تخلیق کی گئی ہیں مگر جمہوریت کی روح کو سامنے رکھیں تو اس نظام میں کئی فکری و عملی الجھنیں جنم لیتی ہیں۔

سب سے پہلی بات تو یہ کہ کیا ایک فرد کی جمہوری خود مختاری (Individual Sovereinty) جو آزاد معاشروں میں براہ راست جمہوریت میں شریک ہونے والے شخص کو حاصل ہوتی ہے، قابل انتقال ہے یا نہیں؟ آیا کوئی دوسرا فرد اس کی نمائندگی ذہن و دل اور مافی الضمیر کے لحاظ سے کر سکتا ہے؟۔۔ قدرتی بات ہے کہ یہ ناممکن نظر آتا ہے جیسا کہ روسو (Rosseau) کہتا ہے:

Sovereignty can not be represented.(35)

اس کا مطلب یہ ہے کہ دور جدید کی نمائندہ جمہوریت، دراصل بنیادی جمہوری فکر اور فلسفے سے انحراف کے مترادف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سیاسی مفکرین اس نمائندہ جمہوریت کو اصل جمہوریت قرار دینے میں ہچکچاتے ہیں اور بلکہ اسے جمہوری راہ سے گمراہی سمجھتے ہیں۔ مزید برآں یہ کہ اس کے نتیجے میں جو ادارے معرض وجود میں آتے ہیں وہ جمہوریت کی راہ میں ایک رکاوٹ بن جاتے ہیں۔

نمائندہ جمہوریت (Representative Democracy) قائم کرنے کا

سب سے بڑا اور بنیادی، واحد ادارہ انتخابات ہیں۔ یہ خود حقیقی جمہوری حکومت کے قیام میں سب سے پہلی اور سب سے بڑی رکاوٹ ثابت ہوتے ہیں۔(۳۶)

وہ یوں کہ موجودہ الیکشن کے نظام میں دولت مند طبقے کے علاوہ کوئی عام آدمی منتخب نہیں ہوسکتا۔ جبکہ یہ ایک بدیہی حقیقت ہے کہ معاشرے میں دولت مند افراد اقلیت میں ہوتے ہیں اور عوام الناس (غرباء) اکثریت میں۔ ایسی صورتحال میں منتخب ہونے والے ممبران ایک ایسا ادارہ اور سیاسی طبقہ وجود میں لاتے ہیں جو عوام کا نہیں خواص کا نمائندہ ہوتا ہے اور اس طرح یہ نمائندے، اپنے مخصوص مفادات کے حصول کے لیے کوشاں ہو جاتے ہیں۔ ایسے معاشروں میں صرف سرمایہ داروں کو قوت و حاکمیت حاصل ہوتی ہے اور جمہوریت ان کی اس فوقیت کا ذریعہ بن جاتی ہے۔ اس طرح عوام الناس محروم طبقے میں تبدیل ہو کے رہ جاتے ہیں۔

لہٰذا مارکس (Marx) کا یہ تجزیہ درست ثابت ہوتا کہ جمہوریت دراصل بورژوا طبقے اور سرمایہ دارانہ معاشرے کی پیداوار جس نے جاگیرداری کی حاکیت کو سیاسی اشرافیہ کی حکومت میں بدل دیا ہے۔(۳۷)

پسماندہ ممالک میں ان پڑھ عوام کے لیے یہ طرز حکومت سیاسی لحاظ سے ناممکن العمل اور سماجی الجھنوں کا گورکھ دھندا بن کے رہ گیا ہے کیونکہ سیاسی نظام کے عملی اظہار کے لیے تعلیم وشعور بنیادی ضرورت ہے۔ پھر نمائندگی کرنے والوں اور نمائندوں کو منتخب کرنے والوں کے لیے چونکہ کوئی تعلیمی معیار، مقرر نہیں ہوتا لہٰذا جمہوریت ایک جاہلوں کی حکومت بن کے رہ جاتی ہے۔ جہالت عام ہونے اور سیاسی مہارت نہ ہونے کی بنیاد پر ایسی حکومت اور عوام دونوں، پیشہ ورانہ مہارت اور منتظم نوکر شاہی کے غلبہ میں آجاتے ہیں۔

حکومت کا ایک اہم فریضہ اور کردار معاشرے میں ہم آہنگی اور یک جہتی پیدا کرنا ہوتا ہے جبکہ انتخابی جمہوریت میں پارٹی سسٹم کی وجہ سے معاشرے میں مختلف طبقات میں منافرت اوران کے مفادات کا باہمی ٹکراؤ شروع ہو جاتا ہے، نااتفاقی اور طبقاتی سبقت کا رجحان بڑھنے لگتا ہے۔ افراد معاشرہ کے درمیان ایک غیر اعلان شدہ کشمکش شروع ہو جاتی ہے۔ اس بنیاد پر جمہوریت کی یہ شکل پورے تمدن کے لئے نقصان دہ ثابت ہوتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ قدیم یونانی سیاسی مفکرین تھیوسی ڈائیڈز (Thucydides) افلاطون (Plato) اور ارسطو (Aristotle)، جو بذات خود یونان میں اس طرح کے اثرات کا براہ راست مشاہدہ کر چکے تھے، اس طرز حکومت کی مخالفت کرتے تھے۔ (۳۸) وہ اسے 'ہجوم کی حاکمیت' قرار دیتے تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ یہ دراصل حکومت کی ناکامی ہے کہ عوام الناس یا رعایا تنگ آ کر خود حکومت سنبھال لیں اور ایک نئی طرح کی بدامنی یعنی انارکی (Anarchy) جنم لے۔ تاریخ کا مطالعہ بتاتا ہے کہ نہ صرف قدیم یونانی مفکرین سیاسیات بلکہ انیسویں صدی تک کے جدید سیاسی ماہرین 'عوام الناس کی حاکمیت' کے تصور کو قبول کرنے پر تیار نہ تھے۔

مائیکل سٹیورٹ (Michael Stewart) لکھا ہے کہ انیسویں صدی کے وسط تک جمہوریت ایک بدنام لفظ تھا، جو ہجوم کی حکومت کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ گزشتہ ایک صدی میں اس طرز حکومت نے عام پسندیدگی کا مفہوم اور مقام حاصل کر لیا ہے۔ (۳۹)

اس پہ طرہ یہ کہ جمہوریت کے اصلی مقاصد جن کا تعین، اس کو ترویج دیتے وقت ہوا تھا یا وہ توقعات جو اسے پھیلانے اور عام کرنے کا باعث بن رہی تھیں، ابھی ادھورا خواب ہیں۔ تاہم اس نے معاشروں میں انفرادی خواہشات کی حوصلہ افزائی کو ایک قانونی شکل دی ہے، جس سے افراد معاشرہ میں حرص و ہوس کی مسابقت نے جنم لیا ہے۔ اس صورتحال کو دیکھا جائے تو اشترا کی مفکرین کی یہ بات حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ:

Democracy is like the 'market place',an institutional mechanism to weed out the weakest and establish those who are most competent in the competitive struggle for votes and power.(40)

اس تجزیے سے ایک اہم بات یہ ثابت ہوتی ہے کہ جن مقاصد اور آئیڈیلز کو سامنے رکھ کے جدید جمہوریت کو فروغ دیا گیا تھا، دراصل وہ ایسے میکنزم کا منطقی نتیجہ ہو ہی نہیں سکتے تھے۔ گویا یہ ان مقاصد کے حصول کا موزوں ذریعہ ہی ثابت نہیں ہوئی۔ ڈیما کریسی جو کچھ پیدا کر سکتی تھی وہ کر چکی اور جو کچھ اس کے ذریعے حاصل ہوا ہے وہ ان آئیڈیلز کے ساتھ میل نہیں کھاتا جو عوام کی حکومت کے دلکش نعرے میں مضمر تھے۔ لہذا انسانی معاشروں کی طرف سے وہ تائید جو جمہوریت کو (Popular) کرتے وقت کی گئی تھی، ایک فکری مغالطہ سے کم نہ تھی۔ جمہوریت کی

اس دلکشی اور پسندیدگی کی ایک بنیادی وجہ یہ ٹھہری ہے کہ اس نے ایک مخصوص طبقے کی حکومت میں عوام الناس کو بھی کسی حد تک شامل کرلیا ہے۔ گویا جمہوریت کے ہوتے ہوئے عوام الناس اس حقیقی مغالطے میں رضاکارانہ گرفتار رہتے ہیں کہ وہ بھی حکومت میں شامل ہیں۔

حوالہ جات وحواشی

۱۔ ابن منظور کہتے ہیں: جمہرت القوم: اذا جمعتهم ۔۔۔،
جمهرت الشيء اذا جمعته۔ لسان العرب (بیروت۔۱۹۵٦ء) :۱۴۹/۴
اسی طرح فیروز آبادی لکھتے ہیں: و جمهره، جمعه و القبر جمع علیه التراب
و لم یطینه۔ القاموس (مصر۔۱۹۵۲ء) :۳۹۳/۱
مرتضیٰ زبیدی کے بقول: و جمهر، أي الشيء: جمعه۔
و الجمهور: معظم كل شئ. تاج العروس (بیروت۔۱۹۹۴ء) :۲۱۵/۱۰

۲۔ لسان العرب: ایضاً

۳۔ مثال کے طور پر، یہ لفظ اسی مفہوم میں، الماوردی نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب
* الأحكام السلطانية میں، امامت (خلافت، اسلامی حکومت)
کے انعقاد کی شرائط کے سلسلہ میں استعمال کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:
فقالت طائفة لا تنعقد الا بجمهور أهل العقد و الحل من كل بلد.
* احکام السلطانیہ (دار الدعوہ، لاہور) :٦

۴۔ لوئیس معلوف، المنجد (بیروت۔۱۹۵۱ء) :۹۹، المعجم الوسیط (بیروت) :۱۳۷،

عربی میں 'جمہوری' ایک شراب کا نام بھی ہے۔ یہ نام پڑ جانے کی وجہ جمہوری کے لغوی معنی ہیں۔ جیسا کہ ابن منظور فرماتے ہیں:

و قیل له الجمهوري لأن جمهور الناس يستعملونه أي أكثرهم۔لسان العرب: ایضاً

بطروس البستانی نے لکھا ہے:

الجمهورية مؤنث الجمهوري، و الألفاظ الجمهورية هي المستعملة من

الجمهور. البستانی، محیط المحیط (بیروت۔۱۹۷۰ء) :۱۲۶

اردو زبان میں جمہوریت کی اصطلاح اٹھارہویں صدی سے مستعمل ہے: اردو دائرہ

معارف اسلامی (جامعہ پنجاب، لاہور۔۱۹۷۱ء) :۷/۴۳۰

جیسا کہ دائرۃ المعارف میں ہے: جمهورية: ديمقراطية، و هي ما تكون

بيد أكثر الأهالي۔ دائرۃ المعارف (مصر۔۱۹۶۵ء) :۱۰/۵۳۴

اسی طرح ملاحظہ ہو: بطروس البستانی، محیط المحیط: ۱۲۶،

اسی اصطلاحی مفہوم کے ساتھ ڈاکٹر حسن صعب نے جمہوریت کی یہ تعریف کی ہے:

و اذا كان الحكم لأكثرية الشعب كان المنتظم جمهوريا أو ديموقراطيا۔

حسن صعب، علم السیاسۃ (بیروت۔۱۹۶۶ء) :۵۷،

اسی طرح لوئیس معلوف کے مطابق ایسی سوسائٹی یا ریاست جمہوریت کہلا سکتی ہے

جس کی حکومت کا انتخاب توارث کی بنیاد پر نہیں بلکہ عوام الناس کی اکثریت کی

مرضی پر ہو۔۔۔وہ لکھتے ہیں: الأمة أو الدولة يعين زعيمها لوقت محدد

لا بالتوارث بل بانتخاب جمهور الأمة۔ المنجد، ایضاً

5- David Held, *Models of Democracy*

(Cambridge-1987) ,p:1,2

تقابل کے دیکھیے، الموسوعۃ العربیۃ میں ہے:

ديمقراطية : كلمة مركبة أصلا من كلمتين يونانيتين، ديموس، أي الشعب، كراتوس، أي الحكم. الموسوعة العربية الميسّرة (قاہرہ۔۱۹۶۰ء) :۸۳۷

Also see: James Macgregor,Jack Walter,

Government by the People (New York-1953) p:33,34.

۶۔ جیسا کہ ارنسٹ بارکر (Ernest Barker) کیتھ گراہم (Keith Graham) کی یاددہانی ہمارے سامنے ہے:

Political thought begins with the Greeks.

Barker, *Greek Political Theory*,P:30-32

Democracy, We must remember, was the name of a type of political regime first durably established in the Greek City-State of Athens by the aristocrat Kleisthenesin 508/707Bc.

Keith, *The Battle of Democracy*, P:1

7 - For the meaning of word { Demarchy} see:

Brian Martin, *Democracy without Election*,

Social Anarchism (1995-96) Number: 21, pp: 18-51

۸۔ ولیم وان موئر بکے (۱۲۱۵۔۱۲۸۶ء) تیرھویں صدی کا نہایت اہم محقق اور مترجم ہے۔ یونان میں کورنتھ کا یہ بشپ، مشہور عیسائی مفکر تھامس اکیوناس کے حلقۂ ارادت میں تھا اور اسی کی فرمائش پر یونانی فلاسفہ، خصوصاً ارسطو کی کتب کے ترجمے کیے۔

9- Aristotle, *Politics* (trans:Benjamin Jowett *(New York-1943)* Book :3, Ch:7, p:139

De Wulf, M. (1912). *William of Moerbeke*.

The Catholic Encyclopedia.

10 - John Dunn, *Democracy-The unfinished Journey* (Oxford University Press-1989) *p*:59

11- Aristotle, *Politics,Loc.Cit.*,
George H. Sabine,*A History of Political Theory* (Japan-1981) *p*: 110

12- John Dunn, *Op.Cit,Loc.Cit.*
Norberto Bobbio ,*Democracy and Dictatorship* (Translated by Peter Kennealy, Plity Press-1987) p:140

13,14- http://dictionary.reference.com/browse/republic, retrieved 20 August 2009, Merriam-Webster's Dictionary of Law, http://dictionary.reference.com/browse/republic, retrieved 20 August 2009

15 -http://www.constitution.org, on 04-12-2009

16- http://www.britanica.com, & .oll.libertyfund.org, retrieved on 04 December 2009
http://www.merriam-webster.com/dictionary/republic
polity. (2009).Retrieved December 5, 2009,
Also see for Plato's views:
Strauss, Leo, *'Plato' History of Political Philosophy*
3rd ed. University Of Chicago Press: Chicago, p. 34-68 1987.

۱۷۔ ابونصر فارابی، آراء اھل المدینۃ الفاضلۃ (بیروت۔۱۹۵۹ء) :۱۱۰ء

18- Erwin J. Roscenthal, *Political Thought In Medieval Islam* (Cambridge University Press, 1958) p:136.
Also see: Badger, *English.Arabic Lexicon* p:223

19- Macgregor and Walter, *Ibid. Loc. Cit*

20- Carl Becker, *Modern Democracy* (New York-1941) p:4

Robert Dahl, *Democracy And Its Critics*

(Yale University-1989) *p*:2

Sartori says:

We characteristically live, then,in an age of confused democracy. That'democracy' Obtains several meanings, is something we can live with. But if "democracy"can mean just anything, that is too much.

Giovanni Sartori, *The Theory of Democracy Revisited (New Jersy-1987)* p:6

21- *Modern Forms of Government*, p:199

22- H.J.Laski,*An Introduction To Politics (london-1934) p*:48

23- David Held, *Models ofDemocracy,*(Camberidge-1987).p:158

24- John Burheim, *Is Democracy Possible*? , p: 156

25- H.J.Laski,*An Introduction To Politics (london-1934) p*: 52

26- Dunn, *Democracy*, p:59

27, 28- Graem Duncan, *Democratic Theory And Practice*, (Cambridge University Press - 1983, 1st Edition)p:13

۲۸۔ اس صورتحال میں ہے وڈ (Heywood) کا تجزیہ حقیقت کے قریب ہے:

So broad is respect for democracy that it has come to be taken for granted, its virtues are seldom questioned and its vices rarely exposed.

Andrew Hewood, *Poliltical Ideas & Concepts*, (London-1998), p: 171

29. Graem Duncan, *Democratic Theory And Practice*,

(Cambridge University Press - 1983, 1st Edition)p:13,

30. Jack Lively, *Democracy*, (Oxford-1975.) p: 9

31. David Held, *Models of Democracy,*

(Cambéridge-1987).p: 122

32. Noberto Bobio, The Future of Democracy, p:16

33. Noberto Bobio, *Democracy And Dictatorship*

(Tr. Peter Kannealy) p:152

34. Even Rosseeu was convinced that a real democracy has never existed because it required, among other conditions, the existence of a small state, in which every citizen could easily get to know all the others.

See: Bobio, *The Future of Democracy*. p: 130

35. Noberto Bobio, *Democracy And Dictatorship*

(Tr. Peter Kannealy) p:152

36. David Held considers it a shameful and mistaken deviation from the original idea of government by the people, for the people and through the pepeople.

See: *Models of Democracy,* (Camberidge-1987).p: 130

Jack Lively refers to Karl Marx saying that: Parliaments create inacceptabe barriers between the ruled and their representatives.

Democracy, (Oxford-1975.) p: 62

37. John Burheim, Is Democracy Possible? , p: 152

38. Duncan writes: They found Athenian democracy, both in theory and in practice, to be vengeful, impolite in war and peace, unstable and mean spirited in its internal affairs.

Democratic Theory And Practice, p: 3

39. Michael Stewart, *Modern Forms of Government* (London-1959) p: 56

40. John Burheim, Is Democracy Possible? , p: 156

فصل چہارم

ریاست وحکومت کی فکری بنیادیں، قرآن کی روشنی میں

ریاست کا ادارہ دراصل انسانی اجتماعیت کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ تاریخ بتاتی ہے کہ قدیم انسان دریاؤں کے کنارے اپنی بستیاں آباد کرتا تھا۔ ضروریات زندگی اور آپس کے تعلقات کے نتیجے میں انسانی آبادیاں، آہستہ آہستہ منظم معاشروں کی شکل اختیار کر گئیں۔ مل جل کر رہنا انسان کی فطرت اور ضرورت ہے۔ ہر کام، ہر آدمی نہیں کر سکتا۔ کوئی گندم بیجتا ہے تو کوئی اناج سے آٹا بناتا ہے جس سے روٹی بنتی ہے جو سب کھاتے ہیں۔ کوئی کپاس اگاتا ہے تو کوئی کپڑے بنتا ہے تاکہ دوسرے اسکو پہن سکیں۔ یوں مل جل کر رہنے سے، انسان ایک دوسرے کی ضروریات پوری کرنے کے قابل ہوتا ہے۔ انسانی معاشروں کی تنظیم میں، ضروریات زندگی نے بنیادی کردار ادا کیا۔ اسی بنیاد پر مختلف پیشے وجود میں آئے۔ باہمی تعاون کے طریقے اور اصول بنائے گئے۔ ان اصولوں کو لاگو کرنے کے لئے حکومت کا طریقہ وجود میں آیا۔ انسانی معاشرے کی اس ترقی کے ہر موڑ پر مذہب نے، ہدایت انسانی کا بنیادی فریضہ انجام دیا اور یوں انسانی آبادیاں منظم ریاستوں میں تبدیل ہوگئیں۔

قرآن مجید میں انسانی معاشرے کے آغاز، اس کی ابتدائی تنظیم اور انسانی تاریخ کے اہم سنگ ہائے میل کے بارے میں کئی مقامات پر، بہت اہم تبصرے کیے گئے ہیں۔ اپنے نزول کے اعتبار سے قرآن سب سے آخری اور جدید کتاب ہے۔ جس طرح اس کتاب کی حفاظت کی گئی

ہے۔۔۔۔۔زبانی یاد کرنے کیصورت میں اور اپنی اصل زبان میں لکھنے کی شکل میں۔۔۔۔۔کسی اور الہامی کتاب کو اسطرح محفوظ نہیں کیا گیا۔اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ضمانت موجود ہے کہ:

انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحفظون ہ (الحجر: ۹)

(یقینی بات ہے کہ اس ذکر کو ہم ہی نے نازل کیا اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں)

اس پہلو سے دیکھا جائے تو، انسانی تاریخ کے قدیم دور کے بارے میں، دنیا میں اسوقت ،قرآن سے بڑھ کر کوئی اور معتبر حوالہ موجود نہیں ہے اور تاریخ کے اہم اصولوں کی نشاندہی، قرآن کا دعویٰ بھی ہے، جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے:

لقد انزلناَ الیکم کتباً فیه ذکرکم افلا تعقلون ہ (الانبیاء: ۱۰)

(تاکید ہم نے تمہاری طرف ایک ایسی کتاب بھیجی ہے جس میں تمہارا ذکر ہے، کیا تم عقل سے کام نہیں لیتے؟)

خصوصاً قوموں کے عروج وزوال کی داستان، انسانی معاشروں کے عمومی رویّے، اور اس سلسلہ میں اللہ کی سنّت کا تذکرہ تفصیل کے ساتھ بیان ہوا ہے۔اس حوالے سے کتاب الٰہی کا اسلوب، کسی بھی سلیم الفطرت انسان کے لیے سبق آموز اصولوں سے مزین ہے۔ایک طرف تو اللہ کے منتخب کردہ مقدس انبیاء کی سیرۃ و سوانح بیان ہوئی ہیں اور دوسری طرف اہم قدیم انسانی قوموں کے اجتماعی کردار و رویّے کی تفصیل سامنے آتی ہے:

لا رطب ولا یابس الّافی کتٰب مبین ہ (الانعام: ۵۹)

(خشکی وتری سے متعلق کوئی چیز ایسی نہیں جو اس کھلی کتاب میں نہ ہو)

قرآن مجید میں، ماضی کا تذکرہ اس انداز میں کیا گیا ہے کہ نہ صرف معاشروں کے زوال کے اسباب سامنے آتے ہیں بلکہ مستقبل میں انسانی عروج کے سنہرے اصول بھی واضح ہوجاتے ہیں۔انسانی تاریخ کے دامن میں کوئی اور ایسی منفرد 'کتاب' یقیناً موجود نہیں ہے۔رسول خدا ﷺ سے زیادہ معتبر، اس سلسلے میں اور کس کی بات ہوسکتی ہے کہ:

نزل القرآن علیٰ خمسة اوجه، حلال و حرام و محکم و متشابه و امثال۔(مشکوٰۃ)

یعنی قرآن پانچ حقائق کیساتھ نازل ہوا؛ حلال وحرام، محکم ومتشابہ اور قوموں کی عبرت آموز داستانیں۔

انسانی زندگی اور معاشرے کے آغاز وارتقاء سے متعلق، اس کتاب ہدایت نے جو کچھ ارشاد فرمایا ہے اس کا خلاصہ مختصر الفاظ میں اس طرح ہے:

۱۔ کائنات کو تخلیق کرنے اور زمین کو انسانی زندگی کے لیے موزوں بنانے کے بعد، پہلے انسان اور پہلے نبی، آدم علیہ السلام کو زمین پر اللہ تعالیٰ کا نائب بنایا گیا۔ شعور وفہم اور علم وعقل سے نواز کر دنیا میں اختیارات اور ذمہ داریاں سونپ کر بھیجا گیا۔ ابن آدم کو، اللہ نے زندگی کی نعمت کیساتھ ارادہ واختیار کی طاقت بخشی۔ صحیح وغلط کی تمیز بھی عطا کی، اور صحیح کیطرف راہنمائی بھی کی۔ اسے دنیا میں اختیارات دے کر امین بنایا اور مہلت عمل بھی عطا کی۔ اسی میں اس کی آزمائش رکھ دی گئی ہے کہ وہ حسن عمل کر کے انعام پاتا ہے یا بداعمالیاں کر کے سزا کا مستحق ٹھہرتا ہے۔

۲۔ پہلے آدم وحوا کا مسکن جنت تھا بعد میں انہیں زمین پر تہذیب وتمدن کے آغاز وارتقا کے لیے بھیج دیا گیا:

وقلنا اهبطوا منها جميعاً فامّا ياتينكم منّي هدىً فمن تبع هداى فلاخوف عليهم ولا هم يحزنون ہ (البقرة: ۳۸)

(اور ہم نے کہا کہ یہاں (جنت) سے نیچے اتر جاؤ (اور یاد رکھو) جب میری طرف سے تمہاری طرف ہدایت (نبی اور کتاب) آئے تو جو کوئی اس کی پیروی کرے گا اس کو کسی قسم کا رنج اور خوف نہیں ہوگا۔)

۳۔ انسانی تہذیب کا آغاز ایک خاندان سے ہوا، پھر قبیلے اور قومیں بنائی گئیں۔ یوں تمدن وسعت پذیر ہوتا گیا:

یا ایّها النّاس انّا خلقنکم من ذکر وّ انثیٰ وجعلنکم شعوباً وّ قبائل لتعارفوا..... الآخر (الحجرات: ۱۳)

(اے بنی آدم! ہم نے تمہیں ایک (جوڑے) مرد اور عورت سے پیدا کیا پھر تمہارے قبیلے اور برادریاں بنا دیں تا کہ تمہیں ایک دوسرے کی شناخت رہے۔)

۴۔شروع میں بنی نوع انسان ایک ہی نظریہ حیات پر کاربند تھے، پھر انکے رہن سہن میں تبدیلیاں آتی گئیں اور دوسری طرف ان کے نظریات زندگی میں اختلاف رونما ہوتے گئے۔خالق کائنات کیطرف سے،انسانیت کی اصلاح کے لیے، ہر دور میں پیغمبر مبعوث ہوتے رہے،جن پر اللہ تعالیٰ نے اپنی ہدایات، کتابوں کی شکل میں نازل کیں تاکہ انسانیت سیدھے راستے پر چلتی رہے:

کان الناس امّة وّاحدة فبعث اللّه النبیّن مبشّرین و منذرین و انزل معھم الکتٰب بالحقّ لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه.... الآخر (البقرہ:۲۱۳) (انسان (شروع) میں ایک ہی امت تھے،اور اللہ نے اپنے پیغمبر بھیجے جو(اہل ایمان کے لئے) خوش خبریاں لائے اور (انکار کرنے والوں کے لئے) برے انجام کی خبریں۔پھر اس نے حق کے ساتھ کتاب نازل کی تاکہ فیصلہ ہو سکے ان معاملات میں جن میں انسان اختلاف کرتے تھے۔)

۵۔ہر قوم کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی بھیجے جو انہیں ہدایت و راہنمائی سے سرفراز کرتے رہے، کچھ لوگوں نے ہدایت کو قبول کیا اور رحمت الٰہی کے حقدار ہوئے تو کچھ نے انکار کرکے اپنے مقدر میں گمراہی لکھ لی۔ انسانوں کی ایسی قومیں ماضی کا قصہ اور عبرت کا نشان بن کے رہ گئیں:

ولقد بعثنا فی کلّ امة رّسولً ان اعبدوا اللّه واجتنبوا الطاغوت فمنھم من ھدی اللّه ومنھم من حقّت علیه الضللة ؕ فسیروا فی الارض فانظروا کیف کان عاقبة المکذّبین ہ (النحل: ۳۶)

قرآن کریم نے قدیم قوموں کا ذکر ان کی نمایاں خصوصیات، نبی کے ساتھ انکے رویے اور دنیا میں ان کے کردار کے ساتھ کیا ہے۔مثلاً قوم نوح جو تین ہزار سال قبل مسیح میں دجلہ وفرات کی وادی کے زیریں حصے میں آباد تھی اور حضرت نوح علیہ السلام کو ان کی طرف مبعوث کیا گیا۔قوم عاد جو جنوبی عرب، اومان، حضرموت یمن وغیرہ کے علاقے میں آباد رہی، ان کے لئے اللہ کے نبی حضرت ھود علیہ السلام تھے۔قوم ثمود جس کا وطن شمال مغربی عرب تھا اور حضرت صالح علیہ السلام ان کی طرف مبعوث ہوئے۔قوم لوط جو عراق و فلسطین کے درمیان آباد تھی اور حضرت لوط علیہ

السلام ان کی ہدایت کے لئے مبعوث ہوئے، قوم مدین جن کا علاقہ حجاز کے شمال مغرب اور فلسطین کے درمیان تھا اور حضرت شعیب علیہ السلام کو ان کی طرف مبعوث کیا گیا اور اسی طرح مصر کے باسی قبطی قبائل جن کے بادشاہ فرعون کہلاتے تھے اور پھر قوم بنی اسرائیل جن کی طرف حضرت موسیٰ علیہ السلام سے لے کر حضرت عیسیٰ علیہ السلام تک، کئی انبیاء مبعوث ہوئے۔

انسانی معاشروں کے اس سارے تذکرے میں، قرآن مجید کا بنیادی موضوع، قوموں کے عروج و زوال اور ہدایت و گمراہی کے مختلف پہلو رہے ہیں۔ اس کتاب ہدایت نے بتایا ہے کہ انسانی معاشروں کی ترقی اعلیٰ اخلاقی اقدار کے ساتھ وابستہ ہے۔ ایسی اعلیٰ صفات، رب کائنات پر ایمان اور اس کی اطاعت کے نتیجے میں انسان میں پیدا ہوتی ہیں۔

دور جدید کی ریاست اور اسکے اجزا کو سامنے رکھتے ہوئے قرآن کریم کا تفصیلی مطالعہ کیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ قرآن مجید نے آج کی ریاست کے بنیادی عناصر یعنی خطہء زمین، آبادی یا قوم، حکومت اور اقتدار اعلیٰ۔۔۔ سب کا ذکر، کسی نا کسی طور کیا ہے، مگر اس سلسلہ میں کوئی لگا بندھا ڈھانچہ (ماڈل) طے نہیں کیا بلکہ اسے انسانی بصیرت پر چھوڑ دیا ہے کہ سماجی ضرورت کی بنیاد پر انسان کا اجتماعی شعور، ریاست و حکومت کا جو نقشہ موزوں سمجھے، اختیار کر لے۔

تاہم ایک بات بڑی واضح ہے کہ ریاست و حکومت کے وہ بنیادی اصول جو کسی خوشحال، خوشگوار اور کامیاب و مفید، تہذیب و تمدن کے لیے بنیاد کی حیثیت رکھتے ہیں، اللہ تعالیٰ نے وہ اصول و ضوابط تفصیل سے بیان کر دیے ہیں۔ معاشرہ کیسے ترتیب دیا جانا چاہئے؟ اقتدار کا اصل مالک کون ہوگا؟ ریاست و حکومت کے مقاصد و اہداف کیا ہوں؟ اور کن اصولوں پر انسانی زندگی کا اجتماعی نظام مستحکم کیا جائے؟ ان سب سوالوں کا جواب بطریق احسن دے دیا گیا ہے۔

(ہم ذیل میں صرف، ان اصولوں کو اختصار کے ساتھ بیان کر رہے ہیں جو خالق کائنات نے اشرف المخلوقات کی اجتماعی زندگی کی بہتری اور ریاستی نظام کی بنیاد کے لئے عطا کیے ہیں):

۱۔ اقتدار اعلیٰ کا اصل مالک خالق کائنات ہے، کوئی انسانی ادارہ، کوئی طاقتور حاکم یا انسانی معاشرہ بحیثیت مجموعی اس کا مالک نہیں ٹھہر سکتا:

ان الحکم الّا للّٰہ ط امر الّا تعبدوا الّا ایّاہ ط ذالک الدین القیّم ولکنّ اکثر النّاس لا یعلمون ٥ (یوسف: ۴۰)

(فرمانروائی کا اقتدار اللہ کے سوا کسی کے لئے نہیں ہے، اس کا حکم ہے کہ خود اس کے سوا تم کسی کی بندگی نہ کرو، یہی سیدھا طریق زندگی ہے۔ جبکہ اکثر لوگ اس حقیقت کا ادراک نہیں کر رہے۔)

۲۔ انسانوں کو ریاست و حکومت کا اقتدار کچھ عرصہ کے لئے بطور امانت دیا گیا ہے یا دیا جاتا ہے۔ یہ قوت اقتدار ایک فرد کے ہاتھ میں ہو یا کسی انسانی گروہ کے ایوان کے ہاتھ میں، بہر حال اللہ تعالیٰ کی امانت ہے اور اسی کے سامنے اس کی جوابدہی ہونا ہے:

وھو الذی جعلکم خلٰئف الارض و رفع بعضکم فوق بعض درجٰت لّیبلوکم فی ما اٰتکم ط.... (الانعام: ۱۶۵)

(وہی ہے جس نے تم کو زمین کا خلیفہ بنایا اور تم میں سے بعض کو بعض کے مقابلہ میں زیادہ بلند درجے دیئے تاکہ جو کچھ تم کو دیا ہے اس میں تمہاری آزمائش کرے۔)

۳۔ دستور و آئین کا بنیادی ماخذ کتاب الٰہی ہے جس میں بنیادی اصول بیان کر دیئے گئے ہیں، انسان کو چاہئے کہ ان اصولوں کو اپنے حالات کے مطابق بنیاد بنا کر اپنے لئے نظام وضع کرے:

ان الحکم الّا للّٰہ ط یقصّ الحق وھو خیر الفاصلین ۞ (الانعام: ۵۷)

(فیصلہ کا سارا اختیار اللہ تعالیٰ کو ہے، وہی امر حق بیان کرتا ہے اور وہی بہترین فیصلہ کرنے والا ہے)

۴۔ اس سلسلہ میں عوام الناس کی اکثریت کو ہر فیصلے اختیار دینا دنیا اور آخرت کے حوالوں سے مفید نہیں ہوگا:

وان تطع اکثر من فی الارض یضلّوک عن سبیل اللّٰہ ط ان یّتّبعون الّا الظّنّ وان ھم الّا یخرصون ۞ (الانعام: ۱۱۶،۵۷)

(اور اے محمد ﷺ! اگر تم ان لوگوں کی اکثریت کے کہنے پر چلو جو زمین میں بستے ہیں تو وہ تمہیں اللہ تعالیٰ کے راستے سے بھٹکا دیں گے۔ وہ تو محض گمان پر چلتے ہیں اور قیاس آرائیاں کرتے ہیں۔)

افغیر ابتغی حکماً وّ ھو الّذی انزل الیکم الکتٰب مفصّلا ط والّذین اٰتینٰھم

الکتٰب یعلمون انہ منزّل مّن رّبّک با لحقّ فلا تکوننّ من الممترین ہ
وَ تمّت کلمٰت ربّک صدقاً وّ عدلاً طلا مبدّل لکلمٰتہ و ھو السمیع
العلیم ہ(الانعام: ۱۱۴۔۱۱۵)

(تو کیا میں اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور فیصلہ کرنے والا تلاش کروں، حالانکہ اس نے پوری
تفصیل کے ساتھ تمہاری طرف کتاب نازل کردی ہے، اور جن لوگوں کو ہم نے (تم
سے پہلے) کتاب دی تھی وہ جانتے ہیں کہ یہ کتاب تمہارے رب ہی کی طرف سے حق
کے ساتھ نازل ہوئی ہے، لہٰذا تم شک کرنے والوں میں شامل نہ ہو۔ تمہارے رب کی
بات سچائی اور انصاف کے اعتبار سے کامل ہے، کوئی اس کے فرامین کو تبدیل کرنے والا
نہیں ہے اور وہ سب کچھ سنتا اور جانتا ہے۔)

۵۔ قرآن پاک نے یہ وضاحت فرمادی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حکم کے تحت نبی کی اطاعت
ضروری ہے اور رسول کریم ﷺ آخری نبی ہونے کے سبب مکمل طور پر اطاعت اور
فرمانبرداری کے مستحق ہیں۔ لہٰذا قرآن بطور دستور حیات اور رسول بطور مثالی نمونہ عمل،
واجب الاطاعت ہیں اور رسول ﷺ کی اطاعت اللہ تعالیٰ کی اطاعت ہے:

فلا و ربّک لا یومنون حتّٰی یحکّموک شجر بینھم ثمّ لیجدوا فی
انفسھم حرجاً مّمّا قضیت ویسلّم تسلیماً ہ(النساء: ۶۴،
۶۵،۶۹،۸۰)

(نہیں، اے محمد ﷺ تمہارے رب کی قسم یہ کبھی مومن نہیں ہوسکتے جب تک کہ اپنے
باہمی اختلافات میں یہ تم کو فیصلہ کرنے والا نہ مان لیں، پھر جو کچھ تم فیصلہ کرو اس
پر اپنے دلوں میں بھی کوئی تنگی محسوس نہ کریں بلکہ سر بسر تسلیم کرلیں۔)

۔ ریاست میں اجتماعی معاملات باہمی مشاورت سے چلائے جائیں گے جو بھی بہتر صورت
ہو وہ اختیار کرلی جائے۔ تاہم عدل و انصاف کے ساتھ سماجی، معاشی، تعلیمی اور
معاشرتی حکمت عملی ترتیب دی جائے گی، جس میں ہر فرد آزاد رہ کر بھائی چارے اور
اخوت کی فضاء میں ایک منصفانہ رویہ اپنائے۔ ایک جماعت تم میں ایسی رہنی چاہئے جو
معاشرے کو اچھائی کا حکم دے اور برائیوں سے روکتی رہے تاکہ معاشرے میں بھلائی

کی نشوونما ہو:

والّذین یجتنبون کبٰٓر الاثم والفواحش واذاما غضبوا ھم یغفرون ٥ والّذین استجابوا لربّھم واقاموا الصلٰوۃ وامرھم شورٰی بینھم وممّا رزقنٰھم ینفقون ٥ (الشوریٰ: ۳۷،۳۸)

(اور وہ لوگ (قابل قدر ہیں) جو بڑے بڑے گناہوں اور بے حیائی کے کاموں سے پرہیز کرتے ہیں اور اگر غصہ آجائے تو درگزر کر جاتے ہیں، جو اپنے رب کا حکم مانتے ہیں، نماز قائم کرتے ہیں، اپنے معاملات آپس کے مشورے سے چلاتے ہیں۔ اور جو رزق ہم نے انہیں دیا ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں۔)

۷۔ حکومت اور معاشرے کے درمیان اطاعت وفرمانبرداری کا تعلق ہوگا لیکن اس کی ترتیب یہ ہوگی کہ خالق کی اطاعت اور اس کی روشنی میں رسول اللہ ﷺ کی اطاعت اور تیسرے درجے میں اجتماعی معاملات کے ذمہ داران 'اولی الامر' کی اطاعت...... جن کا انتخاب باہمی مشورے سے مندرجہ بالا مقاصد کے تحت ہوگا اور بصورت ناکامی ان کو منصب سے علیحدہ کیا جاسکے گا:

انّ اللّٰہ یامرکم ان تئودوا الامٰنٰت الٰی اھلھا واذا حکمتم بین النّاس ان تحکموا بالعدل ط........ الآیہ

(مسلمانو! اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں اہل امانت کے سپرد کرو اور جب لوگوں کے درمیان فیصلہ
کرو تو عدل کے ساتھ کرو۔۔۔)

یاأیّھا الّذین اٰمنوا اطیعوا اللّٰہ واطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شئی فردّوہ الی اللّٰہ والرسول.... الآیہ (النساء: ۵۸، ۵۹)

(اے لوگو! جو ایمان لائے ہو، اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول (ﷺ) کی اور ان
لوگوں کی جو تم میں سے صاحب امر ہوں۔ پھر اگر تمہارے درمیان کسی معاملہ میں نزاع

ہو جائے تو

اسے اللہ اور رسول (ﷺ) کی پھیر دو۔۔۔۔)

یہ ہے مختصر خاکہ اس ریاست کا جس کا تصور قرآن مجید سے ہمیں ملتا ہے۔ گویا کہ یہ ایک ذمہ دار افراد کا منظم معاشرہ ہے جو اپنا حقیقی مقتدر اعلیٰ خالق کائنات کو مانتے ہوئے اس کے عطاء کردہ اختیارات حکومت اپنے میں سے اہل تر افراد کو سونپتے ہیں اور باہمی مشاورت سے اپنے معاملات میں بہتری کی مثبت کوششوں میں ہمہ تن مصروف ہو کر، ایک خوشگوار ماحول اور خوشحال معاشرہ تشکیل دیتے ہیں، جس میں انصاف کا بول بالا ہوتا ہے اور لوگ اپنے رب کی اطاعت کے لئے سازگار ماحول پاتے ہیں۔ ٹھیک یہی ہے وہ اصل مقصد جسکے لیے اللہ تعالیٰ انبیائے کرام کو مبعوث کرتا ہے، جیسا کہ قرآن پاک میں ارشاد ہوتا ہے:

لقد ارسلنا رسلنا بالبیّنٰت وانزلنا معھم الکتٰب والمیزان
لیقوم النّاس بالقسط.....(الحدید: ۲۵)

(تاکید ہم نے اپنے رسولوں کو صاف صاف نشانیوں اور ہدایات کے ساتھ بھیجا اور ان کے ساتھ کتاب اور میزان نازل کی تاکہ لوگ انصاف پر قائم ہوں۔۔۔۔)

نبی آخر الزماں کی تشکیل کردہ ریاست کے بنیادی اصول

نبی آخر الزماں حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھی قرآنی اصولوں کی روشنی میں مدینہ میں پہلی مثالی ریاست تشکیل دی جو رہتی دنیا تک کے لیے مثال بنی۔ رسول آخر الزماں ﷺ کی بعثت سے چھ صدیاں قبل اللہ کے رسول عیسیٰ علیہ السلام نے بنی اسرائیل کو آسمانی بادشاہت کا مژدہ جانفزا سنایا مگر یہودیت کے اجارہ دار طبقہ نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ عیسیٰ علیہ السلام کو ماننے والے اور ان کی دعوت کی تبلیغ کرنے والے یونان و روما تک پہنچے اور پانچویں صدی عیسوی میں عیسائیت کو سلطنت روما کا سرکاری مذہب قرار دلانے میں کامیاب بھی ہو گئے مگر آسمانی بادشاہت کا خواب اسلیے تشنۂ تکمیل رہا کہ عیسیٰؑ کی اصل تعلیمات صدیوں کے سفر

میں کھو گئیں اور سینٹ پال کی مسیحیت رومی ملوکیت کی خوشہ چیں ہوگئی۔

پانچویں صدی کے مشہور عیسائی مفکر سینٹ آگسٹین (St Augustine) نے خدائی ریاست City of God کے نام اور تصور کیساتھ لاطینی زبان میں ایک کتاب لکھی جو قرون وسطیٰ کی مغربی تہذیب پر گہرے اثرات رکھنے کے باوجود عملاً کسی آسمانی بادشاہت کے قیام میں مدد نہ دے سکی۔ اس کتاب نے انسانی ریاست اور خدائی ریاست کا فرق بیان کرنے کی کوشش کی مگر دین و دنیا اور مذہب و ریاست کی تفریق کو ختم نہ کر سکی اور آخرت کی زندگی میں خدائی ریاست کی عملداری کے تصور تک محدود رہی، اور یوں دنیا کی زندگی میں انسانی فلاح کا کوئی جامع منصوبہ اور عملی نمونہ پیش نہ ہو سکا۔

رسول آخر الزماں ﷺ نے قرون وسطیٰ کے اس دور ظلمت کو روشنی میں بدل دیا اور قرآن مجید کی ہدایات الٰہی کی روشنی میں ایک ایسی مثالی ریاست مدینہ میں قائم کی جو ایک نئے تہذیب و تمدن کی بنیاد بنی اور رہتی دنیا تک کے لیے مثال بن کے سامنے آئی۔ دس سال کے عرصہ میں تین مربع میل کے رقبہ سے بڑھ کر دس لاکھ مربع میل کے علاقے کو اپنے محیط میں لینے والی اس ریاست نے حیرت انگیز کامیابیاں حاصل کیں جن کی تفصیل ہم نے ایک مختصر تحقیقی مطالعے کی شکل میں پیش کی ہے۔ انتظام ریاست کے نبوی منہج کا مطالعہ یہ بتاتا ہے کہ ڈیڑھ ہزار سال گذر جانے کے باوجود وہ اصول ریاست جو رسول خدا نے انسانیت کو عطا کیے، آج بھی تازہ بہ تازہ نو بہ نو ہیں اور ہر شعبہء زندگی میں مشعل راہ بنے ہوئے ہیں۔

آپ ﷺ نے ریاست کے اندرونی معاملات میں جہاں قانون کی بالادستی، عدل و انصاف کی فراہمی، تہذیب و تمدن کی تعمیر و تطہیر اور فلاحی معاشرے کے قیام پر زور دیا وہاں ریاست کے بیرونی اور خارجہ معاملات میں بھی انسانیت کی حفاظت اور امن و سلامتی کو ترجیح اول بنایا۔ صلح کے ساتھ ساتھ جنگ کے آداب، اس میں اخلاقی حدود و قیود، محاربین کے باہم حقوق و فرائض، مقاتلین اور غیر مقاتلین کی تمیز اور ان کے حقوق، معاہدین اور اسیران جنگ کے ساتھ برتاؤ اور مفتوح قوموں کے ساتھ سلوک کے لئے واضح راہیں متعین کر دیں۔ اس طرح نہ صرف جنگ کے مقاصد تبدیل ہوئے بلکہ طریق جنگ بھی مکمل طور پر بدل گیا۔ جنگ میں ہر چیز جائز ہے، پر ایمان رکھنے والی خونخوار انسانیت کو، آپ ﷺ نے 'آداب جنگ' سکھا دیئے۔

اسوۂ رسولؐ سے دور جدید کے حوالے سے جو فکر انگیز روشنی ملتی ہے وہ یہ ہے کہ آپؐ نے اپنے سماج اور اپنی خارجہ پالیسی میں رواداری، امن اور صلح وسلامتی کے بین الاقوامی معاہدوں کو بنیاد بنایا۔ آپؐ نے انسانوں کو تقسیم کرنے کی بجائے ملت آدم کے قیام پر توجہ مرکوز رکھی۔ اگر کسی ناگزیر جنگ کا سامنا کرنا پڑا تو اس میں سے امن وسلامتی کے سارے ممکنہ ذرائع کو پہلی ترجیح دی۔ مکی زندگی میں تشدد اور ظلم کے مقابلے میں صبر اور برداشت کا دامن نہیں چھوڑا، مدنی دور کے آغاز سے پہلے بیعت عقبہ کا معاہدہ کیا، قریش مکہ کے رویے کے خلاف کسی پر تشدد ردعمل کی بجائے ہجرت کا راستہ اختیار کیا، مدینہ پہنچ کر میثاق مدینہ سمیت حلیفی کے کئی معاہدے کیے، غزوۂ حدیبیہ کا انجام ایک بے مثال صلح کی صورت میں یقینی بنایا اور فتح مکہ کے موقع پر عفو و درگذر اور امان دینے کے اصولوں کی مدد سے انسانیت کو جنگ کے خوفناک نتائج سے بچالیا۔

خلافت رسول ﷺ اور اسکے اثرات

۶۲۲ء میں رسول خدا جناب محمد مصطفی ﷺ نے مدینہ میں جو ریاست اسلامی قائم کی تھی وہ دس سال کے عرصہ میں ایک غیر معمولی رفتار کے ساتھ مثالی وسعت اختیار کر گئی۔ ۶۳۲ء میں رسول خدا کے، اس دنیا سے پردہ فرمانے کے بعد، اس ریاست نے خلافت راشدہ کے نام سے ترقی پانا شروع کی۔ اردگرد کی، جبر واستبداد پر قائم ریاستیں اور ان سے تنگ آئے ہوئے معاشرے ،سال بہ سال، خلافت راشدہ کا حصہ بنتے چلے گئے۔ یہاں تک کہ اسلامی ریاست دنیا کے تین بر اعظموں تک اپنے اثرات رکھنے والی ایسی ریاست بن گئی جس کا رقبہ ۳۰ لاکھ مربع کلومیٹر سے تجاوز کر گیا۔

جمہوریت اگر اقتدار میں عوامی نمائندگی، شوریٰ و مشاورت، حقوق و فرائض کی ادائیگی اور آزادیٔ رائے کا نام ہے تو خلافت راشدہ سے بڑی اور نمایاں کوئی جمہوری ریاست دنیا نے کبھی نہیں دیکھی۔ مغرب کی ترقی یافتہ جمہوریت نے جو اصول واقدار، صدیوں کے ارتقائی سفر کے بعد

بھی حاصل نہیں کیں، خلافت راشدہ نے ساتویں صدی عیسوی میں ہی دنیا کو دکھا دی تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ انسانی معاشروں کی اکثریت نے خلافت اسلامی کی سربراہی قبول کرتے ہوئے جابر سلطانوں کی غلامی کے طوق اتار پھینکے۔

انعقاد خلافت

جناب رسول اللہ ﷺ جب دار فانی سے راہی بقا ہوئے تو اسلامی ریاست میں مسلمانوں کے دو طبقے، خدمت اسلام کے لحاظ سے نمایاں مقام رکھتے تھے۔ انصار مدینہ، جنہوں نے اسلامی ریاست کے قیام اور ارتقاء کے لئے ہر طرح کی خدمت بروئے کار لائی اور مہاجرین مکہ، جنہوں نے دین اسلام کی خاطر، رسول خدا ﷺ کی مدد اور خدمت، ہر طرح کے حالات میں اور ہر طرح کی قربانی دے کر کی تھی۔ یہ فیصلہ بہت مشکل ہے کہ کس طبقے کو دوسرے پر کس قدر فوقیت حاصل تھی تاہم یہ بات واضح ہے کہ السابقون الاولون کی فہرست میں مہاجرین مکہ ہی آتے تھے، جنہیں یہ اعزاز بھی حاصل تھا کہ خود رسول اللہ ﷺ بھی ان میں سے تھے، چنانچہ وفات رسول ﷺ کے فوری بعد 'سقیفہ بنو ساعدہ' میں ایک عظیم الشان مجلس عام منعقد ہوئی جہاں اس امر کا فیصلہ ہونا تھا کہ رسول خدا ﷺ کا جانشین کون ہوگا؟

سقیفہ (چوپال یا چبوترا) قبیلہ انصار، خزرج کے سردار سعد بن عبادہ کی ملکیت تھا جہاں انصار صحابہ حضرت سعد کو ہی اپنا خلیفہ بنانے کے لیے مشاورت کر رہے تھے۔ اس شرط پر اپنے حق سے دستبردار ہو گئے کہ نائب رسول مہاجرین میں سے ہوگا اور مشاورت و شوریٰ میں اولیت انصار کو حاصل ہوگی اور مسلمانوں کا یہ فیصلہ صادر ہوا کہ نائب رسول ﷺ حضرت عبداللہ ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بہتر اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ (۱)

تاریخی حقائق کے مطابق عہد خلافت راشدہ میں خلفاء کا انتخاب مسلمانوں کی رضا مندی و مشاورت سے طے پاتا رہا اور امت مسلمہ کے اهل الرائے، اپنے میں سے بہترین شخص کو ہی خلیفۃ الرسول ﷺ کے طور پر منتخب کرتے رہے۔ یہ انتخاب موجودہ دور کے الیکشن سے کئی حوالوں سے مختلف تھا۔ اس انتخاب میں درج ذیل امور کو بنیادی حیثیت حاصل رہی:

ا۔ مشاورت برائے انتخاب، ب۔ امت کی رضا مندی، ج۔ بیعت عمومی

اسی طرح جو عناصر، خلافت کے انعقاد میں خارج از تعامل رہے، وہ یہ تھے:

ا۔ خلافت کی خواہش یا امیدواری، ب۔ حق وراثت کی بنیاد پر مطالبہ خلافت،

ج۔ مال یا تقرب کی بنیاد پر حصول خلافت کا تقاضا۔

نبی کریم ﷺ کی جانشینی کے لئے حضرت ابو بکرؓ کا انتخاب سقیفہ بنی ساعدہ میں ہوا اور بیعت عمومی مسجد نبوی میں ہوئی۔ حضرت عمر فاروق ؓ کے انتخاب کے سلسلہ میں خلیفہ وقت حضرت ابو بکرؓ نے عثمان غنیؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبدالرحمٰن بن عوف اور حضرت طلحہ بن عبیداللہ اور سعید بن زید رضی اللہ تعالیٰ عنہم، کے علاوہ دیگر مہاجرین و انصار سے بھی مشورہ کیا، پھر مسلمانوں کے اجتماع عام میں حضرت عمرؓ کا نام پیش کر کے منظوری و رضامندی حاصل کی جس کے بعد بیعت عام ہوئی۔ حضرت عثمان غنی ؓ کے سلسلہ میں حضرت عمر فاروق ؓ نے ایک مشاورتی ادارہ تجویز کیا جسے آجکل کی سیاسی زبان میں Electoral College کہا جا سکتا ہے، جس میں حضرت علی، حضرت عثمان، حضرت زبیر، حضرت طلحہ، حضرت سعد بن ابی وقاص اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنھم، شامل تھے۔ یہ لوگ صلاحیت و کردار کے لحاظ سے اعلیٰ و ارفع درجہ پر فائز امت مسلمہ میں نمائندہ کردار Representative Character کے حامل تھے۔ ان افراد کی آراء اور تین دن کے مسلسل مشورہ کے بعد حضرت عثمان غنیؓ کا انتخاب عمل میں آیا اور مدینہ میں بیعت عام کا انعقاد ہوا۔ اسی طرح خلیفہ چہارم کے طور پر حضرت علیؓ بن ابو طالب کا انتخاب بھی مہاجرین و انصار کی نہ صرف رضامندی بلکہ اصرار پر ہوا اور انہوں نے اس وقت تک ذمہ داری نہیں سنبھالی جب تک مجمع عام میں بیعت عام منعقد نہیں ہوئی۔ (۲)

حاکمیت اعلیٰ

خلافت راشدہ نہ تو کسی فرد واحد کی مطلق العنانیت تھی اور نہ ہی کسی گروہ یا جماعت کی اجارہ داری، بلکہ عوام الناس کے رضا کارانہ عہد اطاعت یعنی بیعت کی بنیاد پر قائم، جناب نبی کریم ﷺ کی وہ جانشینی تھی جس میں حاکمیت اعلیٰ یا اقتدار اعلیٰ، مالک الملک خدائے واحد کو حاصل تھا۔ لہذا خلافت، عوام الناس کی مرضی یعنی Gereral Will کی بجائے مالک حقیقی کی رضا یعنی Divine Will کے عملی نفاذ کی سیاسی حکمت عملی کا نام تھا۔

دنیا کی سیاسی تاریخ ایک ہی کشمکش کی روداد نظر آتی ہے، وہ یہ کہ حاکمیت اعلیٰ کے مالک عموماً بادشاہ کی شکل میں فرد واحد بنے رہتے ہیں اور ان کے جبر کے ردعمل میں عوام الناس اپنے حقوق کے لئے لڑتے رہتے ہیں، یہی سیاسی چکر دائمی طور پر چلتا رہا ہے۔ فرد واحد سے اقتدار اعلیٰ Ultimate/Absolute Authority لے کر عوام کی اکثریت کے ہاتھوں میں دیدیا جائے جسے، وہ خود یا اپنے منتخب کردہ نمائندوں کے ذریعے سے روبہ عمل لائیں تو یہ نظام 'جمہوریت' کا روپ دھار لیتا ہے۔

اس عوامی حاکمیت (Rule of People) کے مقابلے میں خلافت راشدہ میں جو نظام نظر آتا ہے وہ عوام کے مشورے اور رائے کے ساتھ ایسے حاکم کا انتخاب ہے جو اللہ تعالیٰ کے قانون کو ریاست میں اس طرح نافذ کرتا ہے، جس طرح اس نے نبی آخر الزماں ﷺ کو یہ کام کرتے دیکھا ہے۔ اگر یہ حاکم ایسا نہ کرے تو اسے اسلامی تعلیمات کی اصطلاح میں بادشاہ یا باغی تو کہا جا سکتا ہے خلیفہ نہیں۔ اس اصول کے مطابق دور خلافت راشدہ میں نظام حکومت و سیاست سے ثابت کیا گیا کہ اقتدار اعلیٰ کی مالک، خالق کائنات کی ہستی ہے۔ ریاستی حاکمیت، کسی انسان کے پاس اصل مالک کی طرف سے امانت کے طور پر سپرد ہوتی ہے اور وہ اس اختیار کے سلسلہ میں اپنے رب کے سامنے ہی جوابدہ ہے۔

مذہب کا کردار

قدیم یونانی جمہوریتوں میں مذہب کا کسی نظام سیاسی کے طور پر کوئی کردار نظر نہیں آتا۔ اگرچہ سیاسی نظریات میں فلاسفہ اور مفکرین کے خیالات کو بڑا دخل تھا اور ان تصورات میں قدیم انبیاء کی تعلیمات کی جھلک بھی دیکھی جا سکتی ہے۔ یونان کے بابائے فلسفہ سقراط کا موت کے بارے میں تصور، اس بات کی واضح دلیل ہے۔(۳)

تاہم وہ ریاستی نظام جو بعد میں جمہوریت کے روپ میں سامنے آیا، حکومتی سطح پر مذہب کے کردار کو تسلیم نہیں کرتا تھا۔ البتہ روم میں، دور وسطیٰ میں مذہب نے اقتدار کے زینے عبور کئے اور قدیم نظریۂ بادشاہت الوہی Divine Kingship پھر سے حاوی ہو گیا۔ بادشاہوں نے مذہب کا استعمال، اپنے اقتدار کو مؤثر اور وسیع کرنے کے لئے کیا۔

عیسائیت کا مذہب اور انکی مقدس کتاب انجیل میں، ریاست کے سیاسی، معاشی اور تعلیمی شعبہ ہائے زندگی کے لئے ٹھوس نظام موجود نہیں تھا۔ لہذا بادشاہت کے ساتھ اس مذہب کے گٹھ جوڑ نے، لوگوں کی گردنوں پر مسلط ہونے کے علاوہ کوئی مثبت اور تعمیری کام نہ کیا۔ لہذا مذہب اور سیاست یعنی کلیسا اور شہنشاہت کے تصادم کے نتیجہ میں سلطنت روما پارہ پارہ ہوگئی۔

مدینہ کی اسلامی ریاست جو خلفائے راشدین کے دور میں دنیا کے تین براعظموں میں اپنے اثرات پھیلا چکی تھی، مکمل طور پر مذہب کی بنیاد پر قائم ہونے اور نشونما پانے والی ریاست تھی۔ اس ریاست کی بنیاد ہی مذہب اسلام کو مکمل کرنے والے خاتم النبیین ﷺ نے رکھی تھی۔ لہذا یہاں ریاست و مذہب ایک ہی چیز کے دو نام تھے۔ اس کی وجہ یہ بھی تھی کہ دین اسلام محض پوجا پاٹ کے چند طریقوں کا مجموعہ نہیں تھا بلکہ اس نے تمام شعبہ ہائے زندگی کے لئے اصول وضوابط مہیا کئے تھے۔ لھذا، دین وسیاست میں تفریق کی بجائے، ریاست وسیاست اور تہذیب وتمدن کی بنیادیں، جناب رسول خدا ﷺ نے مذہب اسلام کے اصولوں پر اٹھائی تھیں۔ خلافت اسلامیہ کے دارالخلافہ میں، خلیفہ وقت بیک وقت، بطور سربراہِ مملکت، بطور چیف جسٹس، بطور سپہ سالار اعظم اور بطور امام الصلاۃ کام کرتا تھا۔

مدینہ کی اسلامی ریاست اس لحاظ سے دنیا کی منفرد ریاست ہے کہ وہ رسول خدا ﷺ کے ہاتھوں قائم ہوئی۔ اس ریاست کے قیام میں، رسول خدا ﷺ کی دعائیں، اور جد و جہد، خدائے یکتا کی رضا و نصرت اور عوام کی رغبت کا بنیادی کردار تھا۔ گویا یہ ایک انسانی معاشرے کا اپنے رب کے ساتھ، رسول خدا ﷺ کے ذریعے قائم ہونے والا، رضا کارانہ سماجی معاہدہ تھا جو پاکیزہ مقاصد کی بنیاد پر استوار ہوا اور پاکیزہ نتائج پر منتج ہوا۔

بنیادی حقوق

عہد خلافت راشدہ سے پہلے کی تمام انسانی تہذیبیں خواہ مصر، ایران، روم اور ہندوستان کی وسیع شہنشاہتیں ہوں یا یونان کی چھوٹی چھوٹی 'جمہوریتیں'۔۔۔ مساوات انسانی کے اصول سے ہمیشہ نا آشنا رہیں۔ اسلامی خلافت میں ان ریاستوں کی طرح حاکم ومحکوم، فاتح و مفتوح، امیر وغریب، سفید وسیاہ، آزاد وغلام اور کثیر وقلیل کی بنیاد پر قائم کوئی طبقاتی معاشرہ نظر نہیں

آ تا۔ یہاں فارس سے آنے والا سلمان شوریٰ کا اہم رکن بن سکتا ہے اور حبشہ سے آنے والا غلام 'سیدنا بلال' (ہمارا سردار بلال) کہلواتا ہے۔

خلافت راشدہ میں خلیفہ وقت کے لئے ہمعصر ریاستوں کے مقابلے میں، کوئی علیحدہ قانون نہیں تھا بلکہ وہ عوام الناس کی طرح عدالت میں بوقت ضرورت سائل اور مسئول کے طور پر حاضر ہوتا تھا۔ اس سے بڑھ کر قانونی مساوات کیا ہوگی کہ خلیفۂ چہارم، قاضی شریح کی عدالت میں ایک ذمی کے ساتھ ایک فریق کے طور پر حاضر ہوتے ہیں اور قاضی کے تکریم خلیفہ میں اٹھ کھڑے ہونے کو 'ناانصافی' قرار دیتے ہیں۔

خلافت اسلامی نے اپنی رعایا کو جن بنیادی حقوق سے بہرہ مند کیا، ان کے عنوانات درج ذیل بنتے ہیں:

جان، مال اور عزت و آبرو کا تحفظ۔ سماجی، معاشی اور قانونی مساوات۔ مذہب، سکونت اور اظہار خیال کی آزادی۔ عدل، تعلیم اور وسائل زندگی کی فراہمی۔ قانون وراثت، عورت کے معاشی حقوق اور سماجی مرتبے کا تحفظ اور انسداد غلامی۔۔۔ انفرادی سطح پر افراد معاشرہ کو حریت و مساوات کا تحفہ اور اجتماعی سطح پر سیاسی و معاشی ظلم واستیصال سے نجات۔۔۔

یہ سب کچھ ایسے وقت میں ہوا جب انسانی سماج، ابھی اپنے بنیادی حقوق کا شعور ہی حاصل نہ کر پایا تھا اور حقوق کی کوئی واضح فہرست بھی مرتب نہیں ہوئی تھی۔

خلیفہ اول نے اپنی پہلی تقریر میں ہی حقوق کی ادائیگی کا عہد اس انداز میں کیا کہ:

الضعيف منكم قوي عندی حتیٰ أزيح عليه حقه ان شاء الله،

و القوي منكم ضعيف عندي حتیٰ أخذ الحق منه ان شاء الله۔

اسی طرح حضرت عمر فاروق ؓ اپنے عمال کو ہدایت کرتے ہیں کہ:

تم ان (اپنی رعایا) کے بالوں اور ان کی کھالوں کے مالک نہ بن جاؤ۔۔ ان کی ماؤں نے ان کو آزاد جنا ہے اور کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ ان کا ہر فطری حق چھین لے۔ (۴)

خلفائے راشدین کے طرز حکمرانی کے اس پہلو کے بارے میں سید مودودی رقمطراز ہیں کہ:

یہ خلفاء اپنی قوم کا سامنا صرف شوریٰ کے واسطہ سے نہ کرتے تھے بلکہ براہ راست ہر

روز پانچ مرتبہ نماز باجماعت میں، ہر ہفتے جمعہ کے اجتماع میں، ہر سال عیدین اور حج کے اجتماعات میں ان کو قوم سے اور قوم کو ان سے سابقہ پیش آتا تھا۔ ان کے گھر عوام کے درمیان تھے اور کسی حاجب و دربان کے بغیر ان کے دروازے ہر شخص کے لئے کھلے ہوئے تھے۔ وہ بازاروں میں کسی محافظ دستے اور ہٹو بچو کے اہتمام کے بغیر عوام کے درمیان چلتے پھرتے تھے۔ ان تمام مواقع پر ہر شخص کو انہیں ٹوکنے، ان پر تنقید کرنے اور ان سے محاسبہ کرنے کی کھلی آزادی تھی اور اس آزادی کے استعمال کی وہ محض اجازت نہ دیتے تھے بلکہ اس کی ہمت افزائی کرتے تھے۔(۵)

مسلم رعایا تو ایک طرف، غیر مسلم شہریوں کے ساتھ رواداری اور انسان دوستی کا اظہار خلافت راشدہ کا طرۂ امتیاز رہا ہے:

۱۔ خلیفہ اول کی طرف سے اہل حیرہ کے ساتھ معاہدہ میں یہ باتیں شامل تھیں کہ:

لا يهدم لهم بيعة و لا كنيسة و لا قصرمن قصورهم التي كانوا يتعضون اذا أنزل بهم عدو لهم و لا يمنعون من ضرب النواقيس و لا من اخراج الصبيان في عيدهم.

۲۔ اسی طرح جو ذمی بوڑھے، اپاہج اور مفلس ہو جاتے نہ صرف ان کا جزیہ معاف ہو جاتا بلکہ اسلامی ریاست کا بیت المال ایسے لوگوں کی کفالت کا ذمہ دار ہو جاتا۔

۳۔ خلیفہ ثانی کے دور خلافت میں جنگی حکمت عملی کے تحت، حمص کا مفتوحہ علاقہ مسلمانوں نے خالی کر دیا اور پورے علاقے میں، غیر مسلموں سے لیا ہوا جزیہ واپس کر دیا گیا۔ اس بنیاد پر کہ جزیہ انکے تحفظ کے بدلے میں وصول کیا گیا تھا۔ اب چوں کہ مسلمان اس مفتوحہ علاقے کو چھوڑ رہے ہیں، یہ علاقہ مسلمانوں کی عملداری میں نہیں ہوگا اور وہ عوام کی حفاظت نہیں کر سکیں گے۔ لھذا وہ جزیہ اپنے پاس رکھنے کے حقدار نہیں۔ انصاف اور حسن سلوک کی اس روایت پر، عیسائی اور یہودی نہ صرف حیران ہوئے بلکہ مسلمانوں کی دوبارہ فتح اور آمد کیلیے دعائیں کرتے رہے۔(٦)

اصولی ریاست

خلافت راشدہ سے پہلے قائم شدہ ریاستیں عموماً ایک خاص قومی عصبیت پر قائم ریاستیں

تھیں جبکہ خلافت اسلامی، وطن، رنگ، نسل، قوم اور قبیلہ کی عصبیتوں سے پاک ایک ایسی نظریاتی ریاست تھی جو دیگر مذاہب اور نظریہ ہائے زندگی کے ساتھ پر امن بقائے باہمی کے اصولوں پر چلتی رہی۔ خاص طور پر ایسے ماحول میں جہاں حق سچ کے قبول ورد کا انحصار بھی قبائلی عصبیت پر ہو اور نبی کو ماننا اور نہ ماننا بھی قبیلے کی بنیاد پر ہو۔۔۔ خلفائے راشدین نے بے لاگ اور غیر متعصبانہ طریقے سے نہ صرف تمام عرب قبائل بلکہ غیر عرب نو مسلموں کے ساتھ وہ منصفانہ برتاؤ رکھا جو آج تک بے مثل ہے۔

خود اپنے خاندان اور اپنے قبیلے کے ساتھ خصوصی سلوک سے نہ صرف اجتناب برتا گیا بلکہ سوائے حضرت عثمان غنیؓ کے (جنہوں نے معیار اور کردار کو سامنے رکھ کر اپنے قبیلے پر زیادہ اعتماد کا اظہار کیا) ہر ایک خلیفہ نے اپنے خاندان اور قبیلے کو حکومتی عہدوں اور مراعات سے قطعاً دور رکھا۔ اس سلسلہ میں خلیفہ دوم حضرت عمرؓ کی وہ ہدایت قابل توجہ ہے جو آپ نے آخری وقت میں حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت سعد بن ابی وقاصؓ (تینوں ممکنہ خلفاء) کو بلا کر دی تھی کہ:

اگر میرے بعد تم خلیفہ بنو تو اپنے قبیلے کے لوگوں کو عوام کی گردنوں پر سوار نہ کر دینا (۷)

خلافت ایک ایسی ریاست تھی جس میں عوام کی خدمت اور حقوق کی ادائیگی کی خاطر خلیفہ، اپنے اختیارات امانت تصور کر کے کا استعمال کرتا، اس احساس ذمہ داری کے ساتھ کہ اسے خالق حقیقی کے سامنے پیش ہو کر اس کا جواب دہ ہونا ہے۔ خلافت راشدہ کی معاصر ریاستیں خواہ وہ یونان و روما کی قومی ریاستیں ہوں یا چین و ایران کی شہنشاہتیں۔۔۔۔ ایسے کسی بھی رویے اور اہتمام سے دور تھیں۔ وہ یا تو قومی، نسلی اور وطنی عصبیت پر قائم تھیں یا مطلق العنان بادشاہتوں کے تحت مخصوص افراد اور خاندانوں کی ملکیت بنی ہوئی تھیں۔

قانون کی عملداری اور عدل و انصاف کی فراہمی بھی کسی طرح کی گروہی اور مذہبی عصبیت سے بالاتر تھی۔ اس سلسلہ میں خلیفہ چہارم علی مرتضیٰ کی مسروقہ زرہ والا واقعہ قابل ذکر ہے جس میں آپ نے ایک ذمی (غیر مسلم شہری) کو وہی زرہ بازار میں بیچتے دیکھ لیا اور عدالت سے رجوع کیا جہاں وہ اپنے حق میں گواہی پیش نہ کر سکنے پر اپنی زرہ، مذکورہ عیسائی سے واپس نہ لے سکے۔۔۔۔۔ نہ تو خود خلیفہ وقت نے کسی تعصب میں مبتلا ہو کر اپنے اختیارات کا استعمال کیا اور

نہ ہی قاضی نے کسی ایسے جذبے کی بناء پر غیر مسلم کے خلاف فیصلہ دیا۔ اسی مذہبی رواداری کا ثبوت اس تاریخی معاہدے سے بھی ملتا ہے جو حضرت عمر فاروق ؓ کے عہد میں فتح بیت المقدس جنوری ۶۳۷ء) کے موقع پر مسلمانوں نے دیگر اقوام اور مذاہب کے ساتھ کیا۔ (۸)

خلافت راشدہ اس ریاست الہیہ کے تسلسل کا نام تھا جس کا آغاز نبی آخر الزمان ﷺ نے قرآنی ہدایات کے تحت کیا تھا۔ دنیا کو پہلے تحریری دستور ریاست 'میثاق مدینہ' تیار کر کے آپ ﷺ نے اللہ کی حاکمیت قائم کی۔ لہذا اس ریاست کا دستور و آئین آخری الہامی کتاب قرآن مجید پر مبنی تھا۔

اس دستور میں نہ تو یونانی جمہوریتوں کی طرح عوامی خواہشات کا گورکھ دھندا اور اکثریت کا جبر Tyranny of Majority تھا اور نہ ہی ایران، روم اور چین و ہندوستان کی طرح آئین و دستور سے ماوراء بادشاہ کی بے لگام مرضی کا قانون ---- یہاں بادشاہ کے الفاظ قانون کا درجہ رکھتے تھے اور نہ ہی عوام الناس کی خود غرضانہ خواہشات قانون پر حاوی تھیں۔ یہ خالق کے عطا کردہ راہنما اصولوں کی، رسول خدا کی طرف سے کی گئی عملی تشریح کے مطابق، خدا ترس لوگوں کا، عوام کی اجتماعی فلاح پر مبنی، ایک ایسا منشور Manifesto تھا، جس کی ہر شق خوف خدا اور خدمت خلق کے اصولوں سے مربوط تھی۔

قرون وسطیٰ میں دنیا کے سماجی و معاشرتی حالات کا مطالعہ یہ بات واضح کرتا ہے کہ انسانی معاشرت، بطور خاص مغرب یا روم اور اس کے زیر اقتدار ریاستیں ایک سماجی بحران کا شکار ہیں۔ ثقافت بے رنگ، فکر پریشان اور تہذیب بنجر دکھائی دیتی ہے۔ جہاں انسان اپنے مقام سے بے خبر، حقوق سے نا آشنا، شعوری زندگی سے دور اور انفرادی آزادی کے کمال و جمال سے بے بہرہ ہو۔

ایسے میں سرزمین عرب کی خلافت اسلامیہ ایک نئی انسانی تہذیب کی بنیادیں رکھ رہی تھی جو آگے چل کر علمی و سائنسی کارناموں سے بھرپور، حریت فکر اور آزادی اظہار کی علمبردار، ایک خوشحال و خوشگوار تمدن میں ڈھل گئی۔ ایک ہزار سال سے زیادہ عرصے تک سیاسی حاکمیت نے اسے

منظم کئے رکھا۔ اور پھر وہ رہتی دنیا تک کے لئے دنیا کی مثالی تہذیب کے طور پر انسانوں کی زندگیوں میں رچ بس گئی۔ بعد میں آنے والی صدیوں کے لئے ایک نئے انسان نے جنم لیا جو نئے شعور، آزاد فکر اور تسخیر کائنات کی تحریک کا سرگرم کارکن بن کے ابھرا۔

انسان کی اس پرواز کے پس منظر میں خلافت راشدہ کا بنیادی کردار ہے جس کو کبھی بھلایا نہ جاسکے گا۔ انسانی تاریخ کے اس قابل فخر دور میں انسان کو نہ صرف مقام انسانیت کا شعور عطا کیا گیا بلکہ اسے، اس مقام کے تحفظ کے اصول بھی بتائے گئے اور خلافت کے نظام کے تحت اس کے اس مقام کو بھرپور تحفظ دیدیا گیا۔ انسان کو تمدنی فرائض کی ادائیگی میں اس طرح مگن کیا گیا کہ معاشرے کے حقوق خود بخود ادا ہونے لگے۔ حقوق و فرائض کے اس توازن نے رہتی دنیا تک کے لیے اصول و اقدار کا مینارۂ نور قائم کردیا۔

حوالہ جات

۱۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ، عہد نبوی کا نظام حکمرانی: ۲۴۴

۲۔ امام بخاری، الجامع الصحیح (دارالسلام، ریاض۔ ۱۹۹۷ء)

کتاب الاحکام، باب الاستخلاف: ۱۵۱۷

ابن سعد: طبقات: ۱۴۱/۳، ابو یوسف، کتاب الخراج: ۷۔۸

۳۔ عبدالرؤف ملک، مغرب کے عظیم فلسفی (ادارہ ادبیات نو، لاہور۔ ۱۹۶۴ء): ۱۷۔۲۰،

۴۔ الطبری (مصطفیٰ البابی، مصر۔ ۱۹۶۷ء): ۲۷۳/۳،

۵۔ سید مودودی، خلافت و ملوکیت (لاہور۔ ۱۹۸۸ء): ۱۰۱۔۱۰۰

۶۔ ابن اثیر: الکامل: ۳۳/۳، ابن سعد، طبقات: ۲۴۹/۳،

ابن قتیبہ، الامامۃ والسیاسۃ (منشورات الشریف الرضی، ایران۔ ۱۹۶۹ء): ۴۶/۱ ،

۷۔ ابو یوسف، کتاب الخراج: ۲۱، ۲۷،

۸۔ ابن سعد، طبقات: ۴۴/۳۔ ۳۴۰،

مراجع ومصادر

لغات

- ابن منظور، لسان العرب (بیروت۔۱۹۸۸ء)
- راغب اصفہانی، مفردات القرآن (مصر۔۱۳۰۴ھ)
- البستانی، محیط المحیط (بیروت۔۱۹۷۰ء):۳۵۸،
- روحی بعلبکی، المورد (بیروت)
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط (مصطفیٰ البابی، مصر۔۱۹۵۲ء)
- لوئس معلوف، المنجد (بیروت۔۱۹۵۱ء)
- مرتضیٰ زبیدی، تاج العروس (دارالفکر، بیروت۔۱۹۹۴ء)

تفاسیر

- آلوسی، شہاب الدین محمود، روح المعانی (دارالفکر، بیروت۔۱۹۹۷ء)
- ابن الجوزی، عبدالرحمٰن، زادالمسیر (مکتب الاسلامی، بیروت۔۱۹۶۴ء)
- ابن العربی، محمد بن عبداللہ، احکام القرآن (دارالمعرفت، بیروت۔۱۹۵۸ء)
- ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن (اسلامی اکادمی لاہور۔۱۹۷۶ء)
- جصاص، ابوبکر، احکام القرآن (المطبعۃ البہیہ المصریہ۔۱۳۴۷ھ)
- دریابادی، عبدالماجد، ترجمۃ القرآن (تاج کمپنی، کراچی۔۱۹۵۲ء)
- الرازی، فخرالدین، تفسیر الکبیر (دارالکتب العلمیہ، بیروت۱۹۹۰ء)
- الزمخشری، محمود بن عمر، الکشاف (مطبعۃ الاستقامۃ، مصر۔۱۹۴۶ء)
- سید رشید رضا، المنار (دارالمنار، مصر۔۱۳۶۶ھ)
- سید قطب، فی ظلال القرآن (دارالاحیاء الکتب العربیہ، مصر)

- سید مودودی، تفہیم القرآن (ادارہ ترجمان القرآن، لاہور۔۱۹۹۱)
- مفتی شفیع، محمد، معارف القرآن (ادارۃ المعارف، کراچی ۔۱۹۸۸ء)
- الشوکانی، محمد بن علی، فتح القدیر (مصطفیٰ البابی مصر۔۱۳۴۹ھ)
- الطبری، محمد ابن جریر، جامع البیان (مصطفیٰ البابی، مصر۔۱۹۶۷ء)
- الطنطاوی، تفسیر الجواہر (مصطفیٰ البابی، مصر۔۱۳۵۰ھ)
- القرطبی، الجامع لاحکام القرآن (دار الکتب العربیہ، مصر۔۱۹۶۷ء)

حدیث و سیرۃ

- ابن حجر، فتح الباری (مصر۔۱۹۵۹ء)
- ابن ہشام، السیرۃ النبویہ (مصطفیٰ البابی، مصر۔۱۹۳۶ء)
- ابوداؤد، سنن ابوداؤد (بیروت۔۱۹۸۱ء)
- احمد بن حنبل، مسند احمد (دار الاحیاء التراث العربی، بیروت۔۱۹۹۱ء)
- بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری (دار السلام، ریاض۔۱۹۹۷ء)
- ترمذی، جامع ترمذی (دار الفکر، بیروت۔۱۹۸۱ء)
- حمید اللہ، رسول اکرم کی سیاسی زندگی (دار الاشاعت، کراچی۔۱۹۸۷ء)

عہد نبوی میں نظام حکمرانی (اردو اکیڈمی، سندھ، کراچی۔۱۹۸۷ء)

محمد حمید اللہ، عہد نبوی کے میدان جنگ (مکتبہ عثمانیہ)

- شبلی/سلیمان ندوی، سیرۃ النبیؐ (لاہور۔۱۹۹۱ء)
- الکتانی، نظام الحکومۃ النبویۃ
- مبارکپوری، صفی الرحمٰن، الرحیق المختوم (لاہور۔۱۹۹۵ء)
- مسلم، ابن الحجاج، صحیح مسلم (بیروت۔۱۹۸۱ء)

تاریخ و سیاسیات

- ابن اثیر، الکامل (دمشق۔۱۳۵۶ھ)

اسد الغابۃ (مکتبۃ الاسلامیہ، طہران): ۴/۷۱،

- ابن تیمیہ، السیاست الشرعیہ (دارالدعوۃ الاسلامیۃ، لاہور)
منہاج السنہ (مکتبہ خیاط، لبنان۔۱۹۶۲ء)
- ابن حجر، العسقلانی، الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ (مطبعہ مصطفی محمد، مصر)
ابن خلدون، مقدمہ (منشورات، بیروت)
- ابن خلکان، وفیات الاعیان (مکتبۃ النہضۃ المصریہ، قاہرہ۔۱۹۴۸ء)
- ابن رشد، بدایۃ المجتہد (مصر۔۱۳۳۹ھ)
- ابن سعد، طبقات (دارالفکر، بیروت۔۱۹۹۴ء)
- ابن قتیبہ، الامامۃ والسیاسۃ (منشورات الشریف الرضی، ایران۔۱۹۶۹ء)
- ابوعبید، کتاب الاموال (مصر۔۱۹۸۱):۹۷۔۱۹۳
- ابو یوسف، کتاب الخراج (بیروت۔۱۹۷۹ء)
- اصلاحی، امین احسن، اسلامی ریاست (انجمن خدام القرآن، لاہور۔۱۹۷۷ء)
- بائیبل (اردو بائیبل سوسائٹی، لاہور۔۱۹۹۰ء)
- البلاذری، فتوح البلدان (نفیس اکیڈمی۔کراچی، ۱۹۸۶ء)
انساب الاشراف (دارالمعارف، مصر)
- جمیل احمد، انبیائے قرآن (شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور)
- حامد الانصاری، اسلام کا نظام حکومت (دہلی۔۱۹۵۶ء)
- حسن ابراہیم، النظم الاسلامیہ (بیروت۔۱۹۶۴ء)
- حمید اللہ، خطبات بہاولپور (اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور۔۱۴۰۱ھ)
- رزاقی، شاہد حسین، تاریخ جمہوریت (ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور۔۱۹۵۷ء)
- سید محمد سلیم، آغاز اسلام میں مسلمانوں کا نظام تعلیم (ادارہ تعلیمی تحقیق، لاہور)
- سرخسی، المبسوط (بیروت۔۱۹۸۹ء)
- سید سلیمان ندویؒ، ارض القرآن (معارف پریس اعظم گڑھ۔۱۹۵۶ء)
- سید رشید رضا، الخلافۃ (مصر ۱۳۴۱ھ)
- شاہ ولی اللہ، ازالۃ الخفاء (لاہور۔۱۹۷۶ء)
- طنطاوی، عمر بن خطاب (مصطفی البابی، مصر۔۱۳۵۲ھ)

* طوسی، نظام الملک، سیر الملوک (پیرس ۱۸۹۰ء)
دستور العلماء (پیرس ۱۸۹۰ء)
* عبدالرؤف ملک، مغرب کے عظیم فلسفی (ادارہ ادبیات نو، لاہور۔ ۱۹۶۴ء)
* عمری، جلال الدین، عورت اسلامی معاشرہ میں (مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور ۱۹۸۳ء)
* الغزالی، احیاء علوم الدین (مصطفیٰ البابی، مصر۔ ۱۹۳۹ء)
نصیحۃ الملوک (کتاب خانہ طہران ۱۳۵۷ء)
* الفارابی، ابونصر، آراء اھل المدینۃ الفاضلۃ (بیروت ۱۹۵۹ء)
* گوہر الرحمٰن، اسلامی سیاست (المنار، لاہور۔ ۱۹۹۵ء)
* الماوردی، الاحکام السلطانیہ (مصر۔ ۱۹۶۰ء)
* المسعودی، التنبیہ والاشراف (بیروت۔ ۱۹۶۵ء)
مروج الذھب (مصر۔ ۱۳۴۶ھ)
* مرتضیٰ احمد خاں، تاریخ اقوام عالم (تاج کمپنی، لاہور۔ ۱۹۵۰ء)
* سید مودودی، الجہاد فی الاسلام (ترجمان القرآن، لاہور ۱۹۹۵ء)
خلافت وملوکیت (لاہور۔ ۱۹۸۸ء)
* ناسک، صلاح الدین، افکار سیاسی۔ مشرق ومغرب (عزیز پبلشرز، لاہور۔ ۱۹۷۷ء)
یعقوبی، کتاب البلدان (بیروت۔ ۱۹۶۰ء)

انگریزی کتب

PHILOSOPHY

1. Allama Iqbal, ***The Reconstruction Of Religious Thought In Islam***, London - 1965.

2. Anthony Giddens, ***Beyond Left And Right***, Oxford - 1995.

3. Aristotle, ***Politics***, (Tr. Benjamine Jowett), New York - 1943.

4. Edward Mcckesney, ***Masters of Political Thought***, London-1947.

5. Hearnshaw, ***The Social And Political Ideas Of Some Great Thinkers Of The Renaissance And The Reformation***,
New York-1949.

6. Henry Thomas, ***Great Philosophers***, New York - 1946.

7. Keith Dixon, ***Freedom And Equality***, London - 1986.

8. Leo Bouch, ***Political Animal***, Amherst - 1981.

9. Machiavelli, ***The Prince***, Beruit - 1966.

10. Maurant J. A., ***Problems of Philosophy***, New York - 1964.

11. Northrop, ***The Meeting Of East And West***, New York - 1953.

12. Philip Hammond, ***The Sacred In A Secular Age***, California - 1985.

13. Robert Briffault, ***The Making Of Humanity***, London - 1928.

14. Roger Eatwell, ***Contemporary Political Ideologies***, U.S.A. - 1993.

15. Roscenthal, ***Political Thought In Medieval Islam***,

Camberidge University Press - 1958.

POLITICAL SCIENCE & SOCIAL STUDIES

1. Andrew Hewood, ***Political Ideologies,*** London-1998
2. ***Poliltical Ideas & Concepts.***
3. Anthony Giddens, ***The Third Way***, Camberidge-1998
4. Brian R. Nelson, ***Western Political Thought***, New Jersey-1982.
5. Carl Becker, ***Modern Democracy***, New York-1941
6. David Held, ***Models of Democracy***, Camberidge-1987.
7. Eduard Zeller, ***Outlines Of the History Of Greek Philosophy,*** Tr. Palmer, London - 1950.
8. Emile Durkheim, ***The Elementary Forms Of The Religious Life,*** London - 1982.
9. Ernest Barker, ***Greek Political Theory,*** London - 1967
10. Gibbon, ***The Decline And Fall Of The Roman Empire,*** Modern Library, New York.
11. Givenni Sartori, ***The Theory of Democracy Revisited,*** New Jersy- 1987.
12. Graeme Duncan, ***Democractic Theory And Practice,*** Camberidge University Press - 1983.
13. Herodotus, ***History Of The Persian Wars***, Tr. Rawbinson, New York - 1942.
14. Jack Lively, ***Democracy***, Oxford-1975.

15. J. Macgrager, J. Walter, ***Government By The People***,
New York - 1953.

16. Joad, ***Modern Political Theory,*** Oxford - 1953.

17. John Burkein, ***Is Democracy Possible***,
Basil Blackwell, Oxford-1985.

18. John Dunn, ***Democracy - The Unfinished Journey***,
Oxford University Press - 1989.

19. Laski, H. J., ***AGrammer of Politics***, London - 1934

20. ***An Introduction To Politics***, London - 1960.

21. ***The State In Theory And Practice***,
Unwin London-1936.

22. Leonard Tivy, ***The Nation State***, Martin Roberston Oxford-1981.

23. Maurice De Wulf, ***Philosophy And Civilization In The Middle Ages,*** New York - 1922.

24. Michael Stewart, ***Modern Forms of Government***, London-1959.

25. Noberto Bobio, ***Democracy And Dictatorship,***
Tr. Peter Kennealy, Polity Press - 1997.

26. Ortega Gasset, ***The Revolt Of The Masses***, New York, 1932.

27. Philip Hitti, ***The Origins Of The Islamic State***, Beruit - 1966

28. ***History Of The Arabs***, New York - 1968.

29. Robert Dahl, ***Democracy And Its Critics***, Yale University, 1989.

30. ***Modern Political Analysis***, U.S.A. - 1991.

31. Sabine, ***A History Of Political Theory***, Japan - 1981(4th Edition)

32. Soltau, ***An Introduction To Poliltics***, Longman, London - 1968.

34. William Andrews, ***European Political Institutions***, New York-1964.

35. Will Durant, ***Caesar And Christ***, New York - 1944.

36. ***The Story Of The Civilization***, New York - 1955.

اٹھارہویں صدی تک ناپسندیدہ سمجھا جانے والا طرز حکومت ۔۔جمہوریت، اب ایک آفاقی مذہب کی صورت اختیار کر گیا ہے۔سیاست اور جمہوریت کے نئے پہلو دریافت کیے گئے ہیں۔ریاست کے آغاز وارتقاء کی کہانی اور اقتدار اعلیٰ کے سرچشمے تبدیل کردیے گئے ہیں۔آئین کے ماخذ اور مذہب کے تہذیبی کردار میں بنیادی تبدیلی لائی گئی ہے۔تہذیب وتمدن کا یہ سارا خواب، بنیادی طور پر مغربی معاشروں میں شرمندۂ تعبیر ہوا ہے، مگر خواہے نخواہے، امت مسلمہ اسکے اثرات کی زد میں ہے۔

امت کے دانشور کے سامنے اس وقت سب سے اہم مسئلہ یہ ہے کہ جدید سماجی افکار واقدار میں سے کس کو قبول کیا جائے اور کس کو مسترد۔عامۃ المسلمین کی اکثریت بھی اسی الجھاؤ کا شکار ہے۔ڈاکٹر مستفیض احمد علوی نے اسی سوال کو مرکز تحقیق بنایا ہے کہ جمہوری فکر وعمل کے مختلف پہلو، اسلام کی آفاقی تعلیمات سے کس درجہ مطابقت رکھتے ہیں اور کہاں کہاں انسانی فکر اپنی نارسائی کے ثبوت پیش کر رہی ہے۔اسی جستجو کے ساتھ، اس کتاب میں ایک تحقیقی تجزیہ کے ذریعے، دور حاضر کے اہم سیاسی افکار کا محاکمہ قرآنی تعلیمات کی روشنی میں کیا گیا ہے۔

ڈاکٹر علوی کے مطالعہ کا میدان سیاسی وسماجی فکر وفلسفہ ہے، خاص طور سے وہ جدید فکر کا تجزیہ اسلامی تناظر میں پیش کرنے میں، معروف ہیں۔آپ، گذشتہ بیس سال سے ملک کی معروف جامعات میں تحقیقی اور تدریسی فرایض انجام دے رہے ہیں۔آجکل اسلام آباد کی جامعہ خواتین وش سے وابستہ ہیں اور نمل یونیورسٹی اور بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی میں بطور وزیٹنگ پروفیسر پڑھاتے ہیں۔